أحمد بيضون

كلمن

كلمن: من مفردات اللغة إلى مركبات الثقافة

دار الجديد

أحمد بيضون

كلمن

دار الجديد

«هذه مقالات عزيزة على صاحِبِها. فهي قد تَشَكَّلتْ بينَ يَدَيهِ وشَكّلَتْه في مُدّةٍ من العُمر مَديدةٍ، مُدّةٍ راقبَ فيها انقلابَ السّنةِ ستَّ عشرَةَ مرّةً، بينَ العامِ ١٩٧٨ والعامِ ١٩٩٤.

وُضِعَت هذه المقالاتُ إذاً واحدةً بعدَ الأُخرى، من غيرِ اتّصالٍ - إلّا في النادرِ - ومن غير نظامٍ. وإذ يعودُ إليها واضِعُها اليومَ لا يَحْفِلُ بتواليها في الزمنِ أيضاً، بل يُوَزِّعُها على مداراتِها. (و) تلك المداراتُ تَبْدو أوّلَ وهلةٍ قابلةً أن تُرَدَّ إلى اثنينِ شاسعينِ: اللغةِ والثّقافةِ.

(فأمّا) اللّغةُ (فشأنُها) ها هنا شأنانِ: شأنُ نظريّةِ المُفردةِ، وشأنُ صناعةِ المعاجمِ. وأمّا مدارُ الثّقافةِ فتتولّدُ فيه دوائرُ كثيرةٌ. (وعلى نحو ما) أرى اقتفاءَ التّخاطُرِ والتناظُرِ مُتاحاً ما بينَ الدوائرِ الكثيرةِ الّتي يدورُ فيها التأمُّلُ في الثّقافةِ، (و) أرى الحبلَ مُتّصلاً ما بينَ هذا التأمُّلِ الأخيرِ وذاك الّذي يتّخذ اللّغةَ مَوْضوعاً. فما تجتهدُ هذه النصوصُ في رَصْده ووصفِه إنّما هو تكوُّنُ المعاني وجوازُها من نطاقٍ إلى نطاقٍ، ومن حالٍ إلى حالٍ، وحُلولُها في موادِّها، أكانَتِ المادّةُ سلسلةً صوتيّةً منطوقاً بها، أم جَسَداً لبشَرٍ، أم صورةً ذهنيةً مُعطاةً سلفاً، أم واقعةً اجتماعيةً أو تاريخيةً...».

9782910355593

ISBN: 2-910355-59-4

أحمد بيضون

كلمن

كلمن: من مفردات اللغة إلى مركبات الثقافة

دار الجديد

واعْلَمْ أنَّ الـخيالَ إذا أَلْقى إليهِ الرّوحُ مُدْرَكَهُ فإنَّما يُصَوِّرُهُ في القَوالِبِ الـمُعْتادَةِ لِلْحِسّ وما لَمْ يَكُنِ الـحِسُّ أَدْرَكَهُ قطُّ فلا يُصَوِّرُ فيهِ. فلا يُـمْكِنُ مِنْ وَلَدٍ أعمى أَنْ يُصَوِّرَ لَهُ السُّلْطانُ بالبَحْرِ ولا العَدُوُّ بالـحَيَّةِ ولا النِّساءُ بالأواني لأنَّهُ لَمْ يُدْرِكْ شَيْئاً مِنْ هذه وإنَّما يُصَوِّرُ له الـخَيالُ أَمْثالَ هذه في شِبْهِها ومُناسِبِها من جِنْسِ مَدارِكِه الَّتي هي الـمَسموعاتُ والـمَشْموماتُ. ولْيَتَحَفَّظِ الـمُعَبِّرُ من مِثْلِ هذا فرُبَّما اختَلَطَ به التَّعبيرُ وفَسَدَ قانونُه. ثمّ إنّ عِلْمَ التَّعْبيرِ عِلْمٌ بقَوانينَ كُلِّيَّةٍ يَـبْني عَلَيْها الـمُعَبِّرُ عِبارةَ ما يُـقَصُّ عليه وتَأْويلَه كما يَقولونَ البَحْرُ يَدُلُّ على السُّلْطانِ، وفي مَوْضِعٍ آخَرَ يَـقولونَ البَحْرُ يَدُلُّ على الغَيْظِ، وفي مَوْضِعٍ آخَرَ يَقولونَ البَحْرُ يَدُلُّ على الـهَمِّ والأمْرِ الفادِحِ، ومِثْلَ ما يَـقولونَ الـحيّةُ تَدُلُّ على العَدُوِّ وفي مَوْضِعٍ آخَرَ يَـقولونَ هي كاتِمُ سِرٍّ؛ وفي مَوْضِعٍ آخَـرَ يَـقولونَ تَدُلُّ على الـحياةِ، وأمْثالُ ذلك. فـيَـحْفَظُ الـمُعَبِّرُ هذه القوانينَ الكُلِّيَّةَ ويُعَبِّرُ في كُلِّ مَوْضِعٍ بِما تَـقْـتَـضيهِ القَرائِنُ الَّتي تُـعَـيِّنُ مِنْ هذه القوانينِ ما هُوَ أَلْيَـقُ بالرُّؤْيا. وتِلْكَ القَرائنُ مِنْها في اليَـقَظَةِ ومِنْها في النَّوْمِ ومِنْها ما يَنْقَدِحُ في نَفْسِ الـمُعَبِّرِ بالـخاصِّيَّةِ الَّتي خُلِقَتْ فيهِ وكلٌّ مُـيَسَّرٌ لِما خُلِقَ له.

عبد الرحمن بن خلدون، *المقدمة*، الفصل ١٢، الباب ٦.

تقديم

هذهِ مقالاتٌ عزيزةٌ على صاحِبِها. فهي قد تَشكّلت بينَ يَدَيْهِ وشكّلَتْه في مُدّةٍ من العُمرِ مَديدةٍ، مُدّةٍ راقبَ فيها آنقلابَ السّنةِ ستَّ عشرةَ مرّةً، بينَ العامِ ١٩٧٨ والعامِ ١٩٩٤. فكانَ حينَ وَضَعَ أوّلَها في الخامسةِ والثّلاثينَ من سِنيهِ، وكانَ قدْ أوفى حين غادَرَ آخِرَها على الخمسينَ. وهذهِ مرحلةٌ منْ حياةِ الباحثِ لا تَخلو من أسبابٍ تُغْري باعتبارِها أَوْجاً، وإن لم يَكُنْ هذا الاعتبارُ ضربةَ لازبٍ وآختلفَتْ حظوظُهُ من الوَجاهةِ بينَ حالةٍ وأُخرى.

لمْ يُكرِّسْ صاحبُ هذهِ المقالاتِ لوضْعِها كلَّ الأعوامِ الستّةَ عَشَرَ المذكورةِ ولا جُلَّها. بل إنه صرفَ معظمَ جهدهِ في تلكَ المُدّةِ لأعمالٍ أُخرى: لتكاليفِ الحياةِ بالمعنى الّذي قصدَ إليه زهيرٌ، وبالمعنى الّذي تذهبُ إليه نيّتُنا اليومَ إذا جَرى اللّسانُ بالعِبارةِ نَفْسِها. وكانَ بينَ «التكاليفِ» كتبٌ ومقالاتٌ ونصوصٌ أُخرى نُشِرَتْ هُنا وهُناك، وصَنَعَ نَشْرُها لصاحِبِها قِناعاً أو أقنعةً

أُلْبِسَها فَلَبِسَها على مزيجٍ من رِضاً ومضضٍ. وهو ـ لوجهِ الحق ـ مزيجٌ يغلِبُ فيهِ المَضَضُ على الرِّضا. وكانَ بينَ التكاليفِ إيّاها أعمالٌ لمْ تظهرْ إلى اليومِ، أحراها بالذِّكْرِ قاموسٌ فرنسيٌّ ـ عربيٌّ كانَ المُوَقِّعُ في عِدادِ واضعيهِ. وقدْ بذلَ بعضُهم (ومنْهُم المُوَقِّعُ) في وضعِ هذا القاموسِ ما يَرْبو عنْ ثمانيةٍ من سِنيهم، وبذلَ بعضُهم الآخرُ أقلَّ من ذلك. ولا تعدو أربعةٌ أو خمسةٌ من النّصوصِ المثبتةِ هُنا أن تكونَ تَطْريزاً لأهدابِ الأفكارِ الّتي كانَتْ تُلْقى على مَكاتبِ العاملينَ في القاموسِ المذكورِ. وهيَ أفكارٌ آعتادتْ أن تُسمّى بأسماءِ قَواميسَ أُخرى. فجعلْنا لها في هذا الكتابِ عُنواناً «قواميس مُحبَطة» إذْ لا هيَ آستحالَتْ إلى قواميسَ، ولا وصلَ إلى أيدي الناسِ القاموسُ الّذي عُلِّقَتْ على حَواشيه.

•

وُضِعَتْ هذه المقالاتُ إذاً واحدةً بعدَ الأُخرى، من غيرِ آتّصالٍ ـ إلّا في النادرِ ـ ومنْ غيرِ نظامٍ. ونُشِرَ معظمُها، وبقيَ أقلُّها غيرَ منشورٍ. وإذْ يعودُ إليها واضعُها اليومَ لا يَحْفِلُ بتواليها في الزمنِ أيضاً، بل يُوَزِّعُها على مداراتِها. تلك المداراتُ تَبْدو أوّلَ وهلةٍ قابلةً أن تردَّ إلى آثنينِ شاسعينِ: اللغةِ والثقافةِ. غيرَ أنَّ إنعامَ النظرِ في هاتينِ التسميتينِ (وهُما في حالِهما هذهِ أقربُ إلى الخُلُوِّ من كُلِّ دَلالةٍ) لا يَلْبَثُ أن يَرْسُمَ دوائرَ جديدةً، وأن

يُظْهِرَ، بفعلِ الرّسمِ نَفْسِهِ، تقاطُعَ هذه الدوائرِ. منْ ذلك أنَّ شأنَ اللّغةِ ها هنا شأنانِ: شأنُ نظريّةِ المُفردةِ، وشأنُ صناعةِ المعاجمِ. ثمّ إنَّ نظريّةَ المُفْرَدَةِ تَتَشَعّبُ بدورِها إلى شِقّينِ: نظريّةِ العلاقةِ ما بينَ الدالِّ (بما هو سلسلةٌ صوتيةٌ) والمدلولِ (بما هو صورةٌ معنويةٌ)؛ ونظريةِ العلاقةِ ما بينَ منظومةِ المفرداتِ ونظامِ العالمِ. ويتفرّعُ شأنُ صناعةِ المعاجمِ أيضاً بينَ ثلاثةِ ميادينَ: المعجمِ اللغويِّ الكبيرِ، والمعاجمِ المتقابلةِ الموضوعةِ، ومعاجمِ المصطلحاتِ. وإذ يرجحُ مبدأُ التجانسِ أو التشابهِ منطلَقاً لتنظيمِ المعجمِ اللّغويِّ من غيرِ أن يكونَ تناولُ المُصْطَلَحِ ومعالجةُ التقابلِ بعيدينِ عنه ـ يظهرُ حَبْلُ السّرّةِ الموصولُ ما بينَ النظرِ في نظامِ المفرداتِ والنظرِ في نظامِ المعاجمِ. هذا الحبلُ هو حبلُ المُخَيِّلةِ بما هي آستعدادٌ مُحكَمٌ في تكوينِ اللغةِ وفي نُمُوِّها، ذو مقامٍ، في هذا النطاقِ، لا يَحْجُبُ سواهُ ولكنْ يفوقُه مبدأً.

وأما مدارُ الثقافةِ فتتولَّدُ فيه ـ وهذه سجيَّتُه على كلِّ حالٍ ـ دوائرُ كثيرةٌ. فها هُنا قراءاتٌ في الفقهِ وصورةِ الجسدِ، في تَحَوُّلِ الصورةِ الشخصيةِ المُتَحَصِّلةِ لمُفَكِّرٍ أو ناقدٍ من مرحلةٍ تاريخيةٍ إلى أُخرى، في إمكانِ الفلسفةِ حيثُ تَضيقُ الآفاقُ أو تَنْسَدُّ، في موضعِ روايةِ الأحداثِ من صِناعتِها، في آختلافِ المُسَمَّياتِ الخطيرِ تحتَ الآسمِ الواحدِ، أكانَ هذا الاسمُ «الفردَ» أمْ كانَ «الدولةَ»، في أنَّ آنتصارَ الإمبرياليةِ لا يَكْفي لإزالتِها من الوجودِ،

في أنَّ الهُويّةَ ـ أكانَتْ هُويّةَ اللبنانيّينَ التاريخية، في أطوارِها المختلفةِ، أم كانت هويّةَ غيرِهم ـ إنّما تَبقى، في نهايةِ الأمرِ، ما هي بما هي مرضٌ أو مُشكلةٌ، إلخ، إلخ...

وإنّي لأُوثِرُ، من جِهَتي، أن تَبقى هذه الدوائرُ على كَثرتِها. على أنّني لا أملِكُ الغفلةَ عن التناظرِ أو التخاطرِ ما بينَ آستيلاءِ الشعائرِ على الجسدِ، إذ تَحِلُّ فيه صورةٌ تَجْتَرِحُها له، وتوهُّمِ مُعَيْنِياتٍ للحروفِ (أو للأصواتِ اللّغوية بالأحرى) تفتحُ باباً لتحليلِ دَلالةٍ سَلَّمَ الأكثرونَ (في عصرِنا هذا، على الأخصِّ) بأنَّ التحليلَ لا يأتيها من هذا البابِ، وهي دلالةُ المُفْرَدِ اللّغويّ. ويَسَعُني أن أهتديَ إلى التناظرِ أو التخاطرِ إيّاهُ ما بينَ هذينِ الأمرينِ (تشكيلِ الجسدِ وتشكيلِ المفردِ) وبينَ حُلولِ النوازعِ والحدودِ الجماعيةِ في الدّلالةِ الّتي تتّخذُها، عندَ منعطفٍ بعينِه، مُناظرةٌ أدبيةٌ أو فكريةٌ، أو يتّخذُها تطلُّعٌ إلى التفلسفِ أو التمخّضِ عن روايةٍ أو عن صورةٍ تاريخيةٍ، إلخ... أي أنّني أرى آقتفاءَ التخاطرِ والتناظرِ مُتاحاً ما بينَ الدوائرِ الكثيرةِ الّتي يدورُ فيها التأمُّلُ في الثقافةِ ها هُنا. وكُنْتُ أسْلَفْتُ أنّني أرى الحبلَ مُتّصلاً ما بينَ هذا التأمُّلِ الأخيرِ وذاك الّذي يتّخذُ اللغةَ مَوْضوعاً في المقالاتِ الأولى من هذا الكتابِ. فما تجتهدُ هذه النصوصُ في رَصْدِه ووصفِه إنّما هو تكوُّنُ المعاني وجوازُها من نطاقٍ إلى نطاقٍ، ومن حالٍ إلى حالٍ، وحُلولُها في موادِّها، أكانَتِ المادّةُ

سلسلةً صوتيةً منطوقاً بها، أم جَسَداً لبشرٍ، أم صورةً ذهنيةً مُعطاةً سلفاً، أم واقعةً آجتماعيةً أو تاريخيةً، إلخ... معنى هذا أنَّ للنّصوصِ المُجْتَمِعَةِ أدناه وَحْدَةً مُؤَكّدةً في ما يَغدو تَنَوُّعَها المؤكَّدَ أيضاً. وهي وَحْدَةٌ لا ينقُصُ منها أنه كانَ مُمْكناً، مبدأً، أن نَنْقُصَ من هذه النصوصِ خمسةً(*)، أو أن نزيدَ عليها عشرةً. فإنَّ موضوعَ الزيادةِ أو النقصانِ، في هذه الحالةِ، داخلٌ في شأنِ التوازنِ والتنوُّعِ (توازنِ الأقسامِ في الكتابِ وتنوعِ الموضوعاتِ) وليسَ داخلاً في شأنِ الوحدةِ. تَبْقى، في هذا الصددِ، إشارةٌ إلى أنَّ المَعْنى الّذي نعرِضُ لحالاتِ تكوُّنِهِ المختلفةِ ها هنا، يظهرُ، حالَما يكتملُ وصفُ تكوُّنِه، لا على أنّه مُسْتخرجٌ من أعماقِ الأرضِ أو من أغوارِ اللّاشعورِ، بل على أنه ماثِلٌ للعَيانِ، سبقَ مُثولُه النظرَ فيه. فهو يلابِسُ الجسدَ والواقعةَ والمفردةَ. بل إنَّ وصفَه بالسّطحيةِ جائزٌ إذا لَحَظْنا لهذه الصِّفَةِ مَعْناها الأصليَّ. ولذا أمكنَ أن يتّخذَ قسمٌ من أقسامِ هذا الكتابِ عُنواناً له: «حفريّات فوق السطوح».

•

(*) لا جُناحَ على القارىء إنْ هو عَمَدَ إلى هذا النّقْصِ من جهتِه. فهو، مثلاً، إن لم يكنْ له سابقُ إلمامٍ بأوضاعِ المعاجمِ وأصولِ صناعتِها، سَيَجِدُ النصوصَ المكرّسةَ لهذا الموضوعِ (وقد جعلنا لها عنواناً عامّاً «قواميس مُخبَّطة») جافيةَ الجانبِ، مُحْبِطةً للهِمّةِ. فَلْيَنْبُذْها، في هذه الحالةِ، ظِهْريّاً، ولا يأخُذِ الكتابَ كلَّه بجريرتِها. وذلك أن في الكتابِ ما هو أقربُ متناولاً منها وأكثر إيناساً. وأمّا إذا كانَ مِنْ أهلِ الخبرةِ أو من ذوي الأناةِ وأقبلَ عليها فعسى أن يجدَ فيها ما يَجْزي صبرَهُ الجميلَ.

هذه إذاً مقالاتٌ عزيزةٌ على صاحِبِها. لم يُكرِّسْ لها كُلَّ جَهْدِه ولا جُلَّه في الأعوامِ الستّةَ عَشَرَ الَّتي علَّقَها على حواشيها. على أنَّه كانَ يتمنّى لو أمكنَه أن يفعلَ. وذلكَ أنَّ هواه ما كانَ ليسوقَه ـ لو كانَ للهَوى وحدَه أن يوجِّه دَفّتَه ـ نحوَ تلكَ الأعمالِ الَّتي كرَّسَها لِمُجْتَمَعِ لبنانَ وسياستِه وتواريخِه، وأنفقَ فيها سنينَ كثيرةً. وما كانَ لهواهُ أن يسوقَه أيضاً نحوَ المشاركةِ في وضعِ معجمٍ فرنسيٍّ ـ عربيٍّ، وهو ما آنصرفَ إليه سنينَ أُخرى. بل كانَ يُؤْثِرُ في مجالِ المعاجمِ أن يكونَ له ضِلْعٌ في وَضْعِ قاموسٍ لغويٍّ عربيٍّ، أو مُعْجَمٍ لمصطلحِ العُلومِ الاجتماعيةِ، وهذا أضعفُ إغراءً. وكانَ يشتَهي، فوقَ ذلك كُلِّه، لو تُسْعِفُه الأحوالُ في الاستكثارِ من صنْفِ هذه الأعمالِ الَّتي يقعُ عليها القارىءُ مجموعةً أدناه، أو في دَفْعِ بَعْضِها قُدُماً وتوسيعِه. فكانَ يَوَدُّ لو يَستطيعُ تكريسَ خمسةِ أعوامٍ أو ستّةٍ لتأليفِ كتابَيْن: واحدٍ في نظريّةِ المُفْرَدَةِ يُوَثِّقُ أوَّلَ النّصوصِ المُستعادةِ ها هُنا ويُتَمِّمُه، وآخرَ في فِقْهِ الجسدِ يَمْضي شَوْطاً أبعدَ في السّبيلِ الّذي تَلَمَّسَتْه مُحاضرةٌ منشورةٌ هنا أيضاً، وكان قدْ كَتَبَها بالفرنسيّةِ أصْلاً.

وكانَ يَوَدُّ أخيراً أن يتبيَّنَ، ما آستطاعَ التبيُّنَ، شبكةَ الأواصرِ الّتي قَدَّرَ أنّها ستنعقدُ بينَ التأليفينِ، وتكونُ وفيرةً، ويكونُ في ترسُّمِها متعةٌ. وهي الشبكةُ الّتي ألْمَحَ إلى وُجودِها أعلاهُ، عندَما

ذكرَ وَحْدَةَ المقالاتِ المُثبتةِ أدناه، من جهةِ آحتفالِها جميعاً بِتَكَوُّنِ المَعْنى وتَجَسُّدِه وتَحَوُّلِه. على أنَّ ما قَدَّمَه هذا التقديمُ في الموضوعِ المذكورِ أَخْصَرُ مِن أنْ يُشارِفَ الغايةَ، ناهيكَ بأنْ يبلُغَها. ومن أسبابِ هذا القصورِ الرغبةُ في تركِ القراءةِ للقرّاءِ، لا ينوبُ الكاتبُ عنهُم فيها ولا يُنَصِّبُ نفسَه شارِحاً لنُصوصِه. غيرَ أنَّ من أسبابِ القصورِ أيضاً أنَّ المُعالجاتِ الَّتي تَزْعُمُ لنفسِها نَوْعاً من الوحدةِ هُنا لا تَعْدو أن تكونَ عُجالاتٍ يَلوحُ عليْها شيءٌ من قِلّةِ الصبرِ ولو أنّها لا تَبْدو جَزِعَةً من الإبعادِ في المَرْمى.

•

ذَكَرْنا قلّةَ الصبرِ. ولكانَ هذا بَعيداً عن إنصافِ النّفسِ لولا أنّنا أرَدْنا قياسَ أعمالٍ ناجزةٍ بأُخرى كانَ يُرتَجى نجازُها فتكونُ أوثقَ تناوُلاً وأبعدَ غَوْراً. ذاك لا يُسوِّغُ آستصغارَ ما تُكُلِّفَ في المنشورِ هُنا من مَشَقَّةٍ لن يَعْسُرَ على القارىءِ آستحضارُ صُوَرِها. بينَ هذهِ المقالاتِ ما فرضَ آقتناءَ مكتبةٍ صغيرةٍ ومطالعتَها (وهذه حالُ المقالةِ المُكرَّسةِ لطه حسين ونُقّادِه مثلاً). وبينَها نصٌّ واحدٌ لم تُقرأْ له صفحةٌ، بل لمْ يُكتبْ بيدِ صاحبِه وإنّما أُمليَ دُفعةً عن ظهرِ قلبٍ. غيرَ أنَّ المَشقّةَ في آستجماعِ الفِكْرِ والاستخلاصِ من سابقِ التأمُّلِ والدّرسِ لم تكنْ قليلةً هنا أيضاً على قِصَرِ المُدّةِ. لنْ يَخْفى أخيراً ما آقتضاهُ من طولِ العناءِ ومن

الصّبرِ الجميلِ إعدادُ خُطّةٍ لوضعِ مُعجمٍ عربيٍّ كبيرٍ. وهي خطّةٌ نُشِرَ هُنا الجانبُ الأهمُّ من أوراقِها، على ما في مطالعتِها من عُسرٍ. هذا والقارىءُ إذا آعتبر - في نطاقٍ آخرَ - بِعبْءِ التجوُّلِ بينَ هذه المداراتِ كلِّها تجوُّلاً لا تُفْسِدُ مشروعيّتَه - على ما يَرْجو المتجوِّلُ - خِفّةٌ في التناوُلِ ولا عَنَتٌ في التمهيدِ، ولا تيهٌ عن الغاياتِ، فلعلّه أن يجدَ في ثقلِ العِبْءِ عُذْراً لحاملِه عن إصدارِ هذه النصوصِ مضمومةً بين دَفّتيْن.

ولقدْ كانَ في نَجازِ كُلٍّ من هذه المقالاتِ متعةٌ. وهذه لم تكنْ على قَدْرِ المشقّةِ وحدَها (شأنَ الأجرِ في القولِ المأثورِ) وإنّما كانَتْ بنتَ الحرّيّةِ أيضاً وبنتَ الصداقةِ. فبهاتَيْنِ يُدِلُّ هذا الكتابُ، إن كان له أنْ يُدِلَّ بشيءٍ، وأمّا المشقّةُ فبها يُعتذر.

وأَوْلى مفاعيل الحرّيّةِ بالذكرِ أنَّ القارىءَ لا يقعُ ها هُنا على أصنامٍ. لا على أصنامٍ شخصيةٍ (فلا ماركس هنا، مثلاً، ولا فوكو)؛ ولا على أصنامٍ مدرسيةٍ (بل البنيانيةُ، مَثَلاً، عرضةٌ هنا للنخرِ في جَذْرِها وهذا في حينٍ كانَ فيه ظلُّها ممتدّاً على ساحةِ النظرِ في اللغةِ وفي غيرِها)؛ ولا على أصنامٍ لفظيةٍ (من قبيلِ «البنيةِ» أو «إعادةِ إنتاجِ علاقاتِ الإنتاجِ» أو «الإشكاليةِ» مؤخّراً). وليس المرادُ تأويلَ الآستغناءِ عن الأصنامِ بأنَّ صاحبَ هذه المقالاتِ قد فتحَ في موضوعاتِها فُتوحاً مبينةً، ولا بأنّه غيرُ مَدينٍ بشيءٍ لِما جاءَتْ به الكتبُ. فإنّما هو، على الحقيقةِ،

مَدينٌ للسابقينَ وللأقرانِ أيضاً بكلِّ شيءٍ تقريباً. غيرَ أنّه حينَ ينظرُ في موضوعٍ ما ينظرُ بعيَنْيهِ ولا يجعلُ لنفسِهِ دَيْدَناً من مُحاكاةِ الغيرِ في المقدِّماتِ، ولا في الطريقةِ ولا في المُصطلحِ، بل هو يحملُ موضوعَه على مَحْمَلِ الجِدِّ، ويُعِدُّ له ما يناسبُه، ويَرى فيه رأيَه لا يُثْنيه عن ذلك أن يُخالِفَهُ مُخالفٌ، ولا يَغُرُّه أن يوافِقَه موافقٌ. على أنَّ التأليفَ الشخصيَّ لا يخرجُ به عن كونِه صنيعَ ثقافتِه. وإنّما هو آستقلالُ العقلِ، يُبْقي كلَّ الأمورِ مطروحةً على بساطِ الجدلِ، مقابلةً ومساجلةً. وليسَ يمنعُ هذا أن يكونَ الاستقلالُ المذكورُ أقربَ إلى أن يكونَ موضوعاً لرغبةٍ مُسْتمرّةٍ منه إلى الاستواءِ حالةً مستقرّةً.

•

أخيراً لمْ يكنْ شأنُ الصّداقةِ أضألَ من شأنِ الحرّيّةِ في الإفضاءِ بهذه المقالاتِ إلى ما هي. فهيَ كُتِبَتْ ونُشِرَ معظمُها في السنينَ الّتي آنقضَتْ ما بينَ مَكْتَبَيْنِ بيروتيّيْنِ: واحدٍ في الرملةِ البيضاءِ، وآخرَ في شارعِ بلس. وكانَ لي في المكتبينِ أصدقاءُ مازَهُمْ عن جمهورِ النزلاءِ أنَّ صُحْبَتَهم كانَتْ تتّصلُ، في بعضِ الأيّامِ، من النهارِ إلى اللّيلِ. هذا في عهدٍ لم يكنِ الخروجُ للسهرِ فيه يَخْلو من رهبةٍ. وكانَ السّهَرُ، لهذا السببِ، يجمعُ ما بينَ الساهرينَ بشدّةٍ. ولقد حَظِيَ بعضُ هذه المقالاتِ من بينِ النّفَرِ المذكورِ بِقُرّاءٍ وهو لا يزالُ مَخْطوطاً. وكانَ

بعضُهم مُحَرِّضاً على وضعِ بعضِها الآخرِ. وقدْ لا يكونُ بعضُهم الأخيرُ قرأَ منها كلمةً. على أنها كانَتْ تبحثُ، في كلِّ حالٍ، إذا نُشِرَتْ، عن مُسْكَةٍ لها في كلمةٍ من واحِدِهم أو في لفتةٍ من الآخرِ. فلم يكنْ حَوْلَ صاحبِها من يُعَدُّ أَوْلى منهم بحفظِها من التَّضَعْضُعِ والغَرَقِ في سوادِ حُروفِها. هؤلاءِ هُمْ وضّاح شرارة وعبدالله كحيل وطلال الحسيني وميّ حريق وروز الحسيني وحسن الشامي، ثم طلال الحسيني مُجَدّداً وفارس ساسين وهيثم الأمين وأمل الزين وندى مغيزل وعدنان الأمين. ولا يزالُ معظمُ هؤلاءِ في الجوارِ، وحَلَّ بعضُهم في غيرِ قارّةٍ بعيدةٍ. وبقيَ بعضُهم على الوفاقِ وصارَ آخرونَ إلى شِقاقٍ. وتغيَّرَ أيضاً ما كانَ بيني وبينَ بعضِهم، وقد يتغيَّرُ غداً ما بيني وبينَ آخرينَ. على أنَّ كُلاًّ منهم كان ساطعاً، ولوِ آختلفتِ الأنحاءُ والوُجوهُ. وليسَ بينَهم مَن يُستطاعُ نِسيانُه إذا كان النِّسيانُ مُراداً. فكيفَ والمرادُ رِعايةُ الودِّ وحفظُ الجميل؟

إلى هؤلاءِ أهدَيْتُ هذا الكتابَ، وإلى آمرأةٍ سهرَتْ معي معظَمَ تلك اللَّيالي وغيرَها، ولا تزالُ تَسْهَرُ لا يَظْهَرُ علَيْها ما يَشي بالنُّعاس.

أ.ب

بيروت، أوائل تشرين الأول ١٩٩٥

مخيّلة الحروف

توهّمات في المفردة العربية

ك ل م ن أربعةُ أحرفٍ. جاءَتْ متواليةً في الترتيبِ الأبجديّ؛ وحُفِظَ لها تواليها في الترتيبِ الهجائيّ، ولم يتحصّلْ ذلكَ لأربعةٍ سِواها من الحروفِ. فحَفِظَ الجدولُ الهجائيُّ العربيُّ - وهو مُسْتَجَدٌّ[1] - ما كانَ ماثِلاً في الجدولِ السّريانيّ، وفي الفينيقيِّ قبلَه، ثمّ في اليونانيِّ وفي اللّاتينيِّ على أثَرِه. وظلّتْ شعوبٌ أحدثُ عهداً بالكتابةِ من الفينيقيّينَ والعربِ والسريانِ واليونانِ تَقول K,L,M,N[2]. بل إنَّ لفظَةَ Elementum ومَعْناها «عنصر» رُكِّبَتْ على هذا التوالي[3]. فكأنَّ كلمن هو عنصرُ اللّغةِ، وهو، لذلكَ، آسمُ الكلامِ.

ولا غروَا! فَكَلَمُن، في ما يَروِي العربُ، ملكُ مُلوكٍ. مَلِكُ مُلوكِ

مقالة نشرت في *الفكر العربي*، ١٥ آب - ١٥ أيلول ١٩٨٧، العدد الثالث، بيروت ———

(١) *دائرة المعارف* (بإدارة فؤاد أفرام البستاني)، المجلد الثاني، مادة «أبجد». ويفيدُ النصّ أن الجدولَ الهجائيَّ ظهر بعد الإسلامِ، وأنّه يَرْقى إلى مطلعِ العهدِ العبّاسيِّ على الأقلّ.
إبن منظور، *لسان العرب*، المجلد الأول، طبعة دار صادر، مقدمة المؤلف. ويَظْهَرُ منْها أن الخليل وسيبويه رتّبا الحروفَ تبعاً لتصنيفِ مخارجِها وآختلفا فيه.

(٢) أحمد فارس الشدياق، *الجاسوس على القاموس*، ص ٤٢، القسطنطينية ١٢٩٩هـ؛ كذلك: *دائرة المعارف*، مرجع سابق، مادة «أبجدية».

(٣) Mounin, Georges: *Histoire de la linguistique*, p. 82, Paris 1974.

مَدْيَنَ. هَلَكَ مع قومِ شُعيبٍ في عذابِ الظُّلّةِ. وَرَثَتْهُ ابنته فقالتْ:

كلمن هدّمَ رُكني   هَلْكه وسطَ المحلة (...)

أمّا أركانُ كلمن من الملوكِ فكانَتْ أسماؤهم: أبجد، هوّز، حطّي، سعفص، قرشت! وجَعَلَ بعضُ الرواياتِ أبجدَ ملكاً على مَكّةَ والحِجازِ، وهوّز وحُطّي ملكيْنِ على الطائفِ ونجدٍ، والثلاثةَ الباقينَ مُلوكاً على مَدْيَن. وقدْ رتّبوا حروفَ العربيةِ على أسمائِهم، فوجَدوها ناقصةً فأضافوا ثخذ ضظغ وسَمَّوْها الروادفَ. وسمّى سيبويه أبجد أبا جاد، وسمّى المسعوديُّ قرشت قرشيات. فَقَرّبَتِ الأسطورةُ نفسها من المألوفِ، وأمكنَ القولُ إنَّ ملوكَ الزمانِ هؤلاءِ حَذَفوا من حروفِ أسمائِهم ما كانَ مُشتركاً وأبقَوا ما تبقّى(٤).

وسواءٌ عندَ مُلوكِنا الأكارمِ أن نأخذَ بهذهِ الدّعوى وأنْ نَرُدَّها. فما يَهُمُّ أصحابَ الأُسطورةِ ـ إنْ كانَ لها أصحابٌ ـ هو أنَّ حروفَ اللغةِ مُثبتةٌ في أسماءِ ملوكٍ. وقد يَعِنُّ للعامّةِ أن تَعْصيَ الملكَ، لكنَّ العامّةَ تتبدّدُ رماداً في الآفاقِ إذا عنَّ لكلِّ عاميٍّ أن يُحَوِّرَ آسمَ الملكِ على هواهُ. فالطّاعةُ للحرفِ واجبةٌ. وكلمن ملكُ الملوكِ لأنه (إلى آمتلاكِه أحرفَ الكلِم مُنوّنةً) يَملِكُ أحرُفَ الملكِ مجتمعةً: الميم واللام والكاف. فيا له من جبّارٍ، له السلطةُ وله المعرفةُ!...

ونحنُ سَنُسْقِطُ هنا أحرفَ كلمن واحداً واحداً، حتّى يبدوَ لنا الملكُ عارياً فيموتَ. وحينَ نَتَخلّصُ من ملوكِ الأرضِ، سنرى أنَّ وجهَ اللّه يَبْقى، وهو حرفٌ واحد.

(٤) الشدياق، مرجع سابق، ص ٤٢ ـ ٤٣؛ السيوطي، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، المجلد الثاني، ص ٣٤٨، القاهرة، لا تاريخ. وهو يَرْوي البيت: كلمون هد ركني (...). أما قصّة شعيبٍ وقومِه فهي مذكورةٌ في سورةِ الأعراف.

إدراك «القلب» بالقلب

يُمسكُ آبنُ جِنّي بتلابيبِ كلمن فَيَجْتَثُّ منه نونَه، ثمّ يُقلِّبُه على وُجوهِه وهي ستّةٌ: «ك ل م»، «ك م ل»، «ل ك م»، «م ك ل»، «م ل ك»، «ل م ك». ويقولُ إنَّ هذه الأصولَ «حيثُ تقلّبَتْ فمعناها الدّلالةُ على القوّةِ والشدّةِ». ويضيفُ أنَّ الخمسةَ الأولى منها مستعملةٌ. أما «ل م ك» فأُهملَتْ «ولم تأتِ في ثَبَتٍ». على أنَّ مُحقّقَ **الخصائص** الفطينَ يستدركُ على المؤلِّفِ في الهامشِ: «كأنّه لم يَصِحَّ عندَه ما رواهُ المفضّلُ: إن التَّلَمُّك تَحَرُّكُ اللَّحْيَيْنِ بالكلامِ أو الطعامِ، وقالوا: ما ذُقْتُ لَماكاً أي شيئاً. وآنظر **اللّسان**، (يقصد معجم آبن منظور)»(٥).

ولا مُسَوِّغَ للتوقُّفِ عندَ مَعْنى «القوة والشدّة» في «كلم» بمَعْنى «جرح» ولا في «كمل» و «لكم» ولا في «لمك» الّتي يُهْمِلُها آبنُ جنّي. فالمَعْنى المذكورُ ظاهرٌ فيها كلِّها، والثلاثةُ الأولى منها ألفاظٌ ما تزالُ مشهورةٌ. أمّا «مكل» فمنه «بئر مكول، إذا قلَّ ماؤها وكُره مَوْرِدُها، وجَفا جانبُها. وتلك شدّةٌ ظاهرة». بقيَ الكلامُ. فأينَ وَجَدَ آبنُ جنّي مَعْنى القوّةِ والشدّةِ؟ ولماذا قالوا «كلم» للجُرحِ و «كلم» للكلام. يُجيبُ صاحبُ **الخصائص**: «ذلك أنه سببٌ لكلِّ شرٍّ وشِدّةٍ في أكثرِ الأمرِ».

ويُوشِكُ ما في هذا الجوابِ من تكلُّفٍ أن يوديَ بالصّرحِ كلِّه. لكنَّ مَرْحَلَةَ الحَرَجِ لا تطولُ. فلا يلبثُ آبنُ جنّي أن يصلَ إلى وجهِ الفرقِ بين القولِ والكلام، فيقولُ: «أمّا الكلامُ فكلُّ لفظٍ مستقلٍّ بنفسِه، مُفيدٍ لمَعْناه (...) وأمّا القولُ فأصلُه أنه كلُّ لفظٍ مذلَ به اللّسانُ، تاماً كانَ أو ناقصاً. (...) فكلّ كلامٍ قولٌ، وليسَ كلُّ قولٍ كلاماً».

(٥) إبن جنّي، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، المجلّد الأول، ص ١٣ ـ ١٧، القاهرة. والشواهد اللاحقة حول «كلم» هي من هذه الصفحات.

ولا يُرتِّبُ آبنُ جني علاقةً صريحةً بينَ آستقلالِ الكلامِ أو آنتفاءِ النقصِ عنه، وبينَ مَعنى «القوّةِ والشدّةِ». أمّا نحنُ فنَرى السرَّ كلَّه ها هُنا. ففي الجزيرةِ كانَ حافظُ «الكلامِ» الكاملِ هو صاحبُ القوّةِ. وكانَ الكلامُ للسّلطةِ وما سِوى السّلطةِ قولاً بقولٍ. ولم يَنْقُضِ الإسلامُ هذه العِمارةَ. وأشارَ آبنُ جنّي نفسُه إلى أنَّ القرآنَ يُسَمّى كلامَ اللّهِ ولا يُسَمّى قولَ اللّهِ، لأن «هذا موضعٌ ضيّقٌ مُتحجّرٌ» لا يجوزُ فيه التصحيفُ ولا التحريفُ.

بَقِيَتِ العلاقةُ بينَ الكَلْمِ (بتسكين اللام) والكَلِمِ (بكسرها). فيسألُ عنها هيغل ما دامَ قَدْ وجدَ الكلامَ سلبيةً تُغري الكائنَ بالتحليلِ وتُدَمّرُ وتقتلُ. ويسألُ عنها مَنْ وَجَدَ، بعدَ هيغل، أنَّ الكلمةَ جُرْحٌ في خاصرةِ الشيءِ، وأنَّ الوجدانَ الَّذي يحملُها «ثُقْبٌ في الكونِ». ويسألُ عنها كلُّ مَنْ سَمِعَ، في أيّةِ لغةٍ، «كلمةً جارحةً».

ما زال كَلِمُن ملكاً...

لعبة الإبدال يطلقُ أهلُ اللّغةِ آسمَ «الاشتقاقِ الكبيرِ» على هذا التقليبِ لأحرفِ أصلٍ ثلاثيٍّ ما، بغيةَ آستخراجِ الأصولِ الأُخرى الَّتي تتكوّنُ من هذهِ الأحرفِ نفسِها. ولا بدَّ لهذا الثلاثيِّ مِنْ أنْ يكونَ سالِماً، لا ناقصاً (لامُه ألفٌ ساكنةٌ) ولا أجوفَ (عينُه ألفٌ ساكنةٌ) ولا مُضاعَفاً (عينُه ولامُه حرفٌ واحدٌ).

أضِفْ إلى هذهِ الأصولِ المُستَثْناةِ من قاعدةِ الاشتقاقِ الكبيرِ، أنَّ القاعدةَ المذكورةَ لا تَطّرِدُ في الثلاثيِّ السالمِ كلِّه، وإنْ كَثُرَ عملُها فيه،

على ما يَشْهَدُ آبنُ جنّي[٦]. ولمّا كانَ آشتراكُ الأصولِ المتأتّيةِ عن إعمالِ هذه القاعدةِ في مَعنىً عامٍّ (مع آحتفاظِ كلٍّ منها بمعناهُ المخصوصِ) هو المُظْهِرَ لِسلامَتِها والدافعَ لآعتبارِها سَبيلاً أصيلاً إلى تكثيرِ الألفاظِ[٧]، فقدْ جازَ التّساؤلُ عن القولِ في أُصولٍ تشتركُ، هي أيضاً، في مَعنىً عامٍّ، إلّا أنّها، من حيثُ اللّفظُ، لا يشتركُ كلٌّ منها مع شبيهِه إلّا بحرفَيْنِ أو بحرفٍ واحدٍ. من ذلكَ قُرْبُ مَعنى الثلاثيِّ المضعَّفِ من مَعنى ثلاثيٍّ سالمٍ لا يختلفُ عنه، لفظاً، إلّا بلامِه؛ أو قربُ مَعنىَ الثلاثيِّ السالمِ مِن مَعنى ثلاثيٍّ سالمٍ آخرَ لا يشتركُ معَه، لفظاً، إلّا في اللّامِ، إلخ... وصيغةُ التساؤلِ هي الآتيةُ في الحالةِ الأولى: أيَصِحُّ آعتبارُ الواحدِ منهما أصلاً للآخرِ؟ وهي الآتيةُ في الحالةِ الثانيةِ: أيَصِحُّ آعتبارُ الحرفِ المشتركِ علّةً للتقاربِ في المَعنى؟

وقدْ كانَ أوّلَ مَن سارَ بالمسألةِ الأولى إلى غايةِ مُنطَوياتِها أحمد فارس الشّدياق ـ فجَعَلَ المُضاعفَ أصلاً للسّالمِ، ورَتَّبَ على ذلك كتاباً هو **سرّ الليال في القلب والإبدال** يُشْبِهُ أن يكونَ شجرةَ أنسابٍ لألفاظِ اللغةِ تتكاثرُ فيه من جُدودٍ قلائلَ.

«وها أنا أذكر لكَ بعضَ الأسبابِ الّتي سَوَّلَتْ لي أن أعتبرَ المضاعفَ أصلاً. أحَدُها أنّي **رأيتُ أنَّ معظمَ اللّغةِ مأخوذ من حكايةِ صوتٍ أو حكايةِ صفة**. وأنَّ حكايةَ الصوتِ إنّما تأتي من المضاعفِ نَحو [دبَّ] و [دفَّ] و [دقَّ] و [هزَّ] و [سفَّ] و [قرَّ]. فإذا أرادوا الزيادةَ في المَعنى

(٦) *المصدر نفسه*، ص ١٣.

(٧) أسعد علي، *تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي*، ص ٥٩ ـ ٦٣، بيروت ١٩٦٨. وسيرى القارئُ أنّنا لا نميلُ إلى الأخذِ بهذا الرأي.

ضاعفوا الحروفَ فقالوا [دبدب] و [دفدف] و [دقدق] و [هزهز] و [سفسف] و [قرقر]. فقولُهم مثلاً [هزهز] و [حثحث] إنْ هو في الحقيقةِ إلّا [هزَّ هزَّ] و [حثَّ حثَّ] (...) على أنّي أقولُ (...) إنَّ الفعلَ في الأصلِ كالاسمِ في كونهِ يُوقَفُ عليه بالسكونِ قبلَ آتّصالهِ بفاعلِه، فإذا اتّصلَ بفاعلِه فُتِحَ. وتقريرُ ذلكَ أنَّ الواضعَ لمّا وضعَ [قد] و [دق] **لم يَقصِد بها في أوّلِ الأمرِ أن تكونَ فعلاً ولا اسماً** بل مجرَّدَ حكايةٍ لصوتٍ **تَوَهَّمَهُ** بقطعِ النظرِ عنْ شيءٍ آخرَ. (...) ولهذا كثيراً ما ترى صيغَةَ الاسمِ والفعلِ في هذا البابِ واحدةً»[8].

يَرى الشدياقُ إذاً أنَّ المضاعفَ ليسَ في الأصلِ ثلاثيّاً بل هو ثنائيٌّ. وتظهرُ ثنائيّتُه متى وَقَفْنا عليهِ بالسّكونِ. لذا صحَّ أن نعتبرَ وُقوعَ الإبدالِ على لامِ المضاعفِ، في الحقيقةِ، إلْحاقاً، أيْ زيادةً لحرفٍ جديدٍ في آخرِ الثنائيِّ، لا آستبدالاً لحرفٍ جديدٍ بلامِ المضاعَفِ. فهذه اللّامُ، في ما يَرى الشدياقُ، أُلْحِقَتْ لإتاحةِ الحركةِ، عندَ دُخولِ الفعلِ على الفاعلِ، وهي - بآعتبارِ الأصلِ - في حُكمِ النّافلةِ.

وقدْ كُنّا قَلّصْنا مَمْلكةَ كَلْمَن - مع آبنِ جنّي - إلى ثلاثةِ أحرفٍ. فنُبْقي منها الآنَ على حرفَيْنِ آثنينِ هُما الأوّلُ والأخيرُ: «ك ن». وهي في المعاجمِ «ك ن ن» أيْ بصيغةِ الفعلِ المضاعفِ، كن (بتسكينِ النون ثمّ فتحِها). ومَعنى كَنَّ في **لسان العرب** سَتَرَ وصانَ. ومنه «الكِنّ» وهو «ما يَرُدُّ الحرَّ والبردَ من الأبنيةِ والمساكِنِ» و «الكنانة» وهي «جُعبة السهامِ» إلخ...

(٨) أحمد فارس الشدياق، **سرّ الليال في القلب والإبدال**، ص ٢٣، الآستانة ١٢٨٤هـ. والتشديد منّا.

حتّى إذا شئْنا أن نلعبَ لُعبةَ الإبدالِ الّتي يَقترِحُها علينا الشدياقُ إلى آخرِها، كانَ علينا أن نأخذَ حُروفَ الجدولِ الهجائيِّ، كلَّ واحدٍ على حِدَةٍ (بآستثناءِ النونِ، وهي لام «ك ن ن») ثمّ نُلحقَه بـ «ك ن»... فيتحصّلَ لنا، نظريّاً، سبعةٌ وعشرونَ لفظاً، يُضافُ إليها «ك ن ن» نَفْسُه، فتُصْبِحُ ثمانيةً وعشرينَ. بعدَها نَفْتَحُ مُعجماً ما لنُحَقِّقَ معانيَ هذه الأصولِ ومشتقّاتِها، ونَرى أوّلاً إنْ كانَ آشتِراكُها في الفاءِ والعَيْنِ قدْ غادرَ فيها جَميعاً معنىً مشترَكاً بعينهِ.

وقدْ لَعِبْنا اللعبةَ المذكورةَ، وبحثْنا عن هذهِ الأصولِ في قاموس الفيروزأباديِّ وحقّقْنا معاني ما وجدْناه منها، في لسانِ آبنِ منظورٍ. ولم نعثرْ على سبعةٍ وعشرينَ أصلاً، بل على خمسةَ عشرَ فقط. فَجَفا عن اللّحاقِ بنونِ «كن» آثنا عشرَ حرفاً هي الهمزةُ والجيمُ والحاءُ والخاءُ والذالُ والضادُ والطاءُ والغينُ القافُ والكافُ واللامُ والواوُ.

وبينَ الأصولِ الّتي وقفنا عليها واحدٌ لم يُثبِتْه **اللسان** هو «ك ن ت»، وآخرُ آعتبرَه **اللسان** دَخيلاً هو «ك ن ر»، وثالثٌ (هو «ك ن ص») قال عنه إنه يُرْوى بالسينِ وبالصادِ، فنعتبرُه ماثلاً في ك ن س، ورابعٌ، (هو «ك ن م»)، تردَّدَ **اللسان** في أمرِه، ولم يُثْبِتِ المُعْجَمانِ من مُشتقّاتِه سوى «الكَنْمة» ومَعْناها - إذا صحّ وُجودُها - الجراحةُ. فإذا أسقطْنا هذه الأربعةَ، لم يبقَ بينَ يدَيْنا إلّا أحدَ عشرَ أصلاً، أثْبَتْنا معانيَها في الجدولِ الأوّلِ الملحقِ بهذا المقالِ[9].

(٩) أنظر الملحق الأوّل، صفحة ٦٩ أدناه.

وتُفيدُنا النظرةُ الأولى في هذا الجدولِ أنَّ بعضَ الأصولِ المذكورةِ لا يُشتَقُّ منها فِعل وهي: (١) «ك ن ث» الّتي ذكرَ المُعْجمانِ من مُشتقّاتها كلمةً وحيدةً هي «الكُنْثة»، وذكرَ صاحبُ **اللسان** مرادفاً نبطيّاً لها، وصَحّحَ إعرابَها على نحوٍ يوحي أنّها من أصلٍ رُباعيّ، أو أنّها دخيلةٌ أو مشتركةٌ بين النبطيةِ والعربيةِ؛ (٢) «ك ن د»؛ (٣) « ك ن ش». أما «ك ن ه» فليسَ منها فعلٌ ثُلاثيّ. بل منْها مَزيدانِ هما أكنه واكتنه. وسَنرى أنَّ لذلك شأنَه في ما نحنُ ذاهبونَ إليه.

وتُفيدُ النَّظرةُ الثانيةُ في الجدولِ نفسِه أنَّ الأصولَ المثبتَةَ فيه كلَّها قدِ آحتفظَتْ، بعدَ الإبدالِ، بمعنىً مشتركٍ هو آجتماعُ الأشياءِ بعضِها إلى بعضٍ، وآستتارُها في حيِّزٍ يقيها؛ أو تَضامُّ أجزاءِ الشيءِ الواحدِ بعضِها إلى بعضٍ وكأنَّ الظاهرَ منها حرزٌ للباطنِ... وذلكَ هو، على وجهِ الدقّةِ، مَعْنى «كَنّ».

غيرَ أنَّ هذه الأصولَ كلَّها لا تدلُّ على الأشياءِ المجتمعةِ نفسِها، بلْ على ما يتولّى جمعَها، أو على ما تجتمعُ فيه أو به. أيْ أنّها، متى جاءَتْ بصيغةِ الفعلِ المجرّدِ، كانَتْ وُجْهَةُ الفعلِ من الخارجِ إلى الداخلِ، وكأنَّ الأشياءَ لا تجتمعُ أو تستترُ تلقاءَ ذاتِها، بل من جرّاءِ قوّةٍ برّانيةٍ. ويُشْبِهُ الأمرُ أن تكونَ هذه القوّةُ تشدُّ من الخارجِ نحوَ الداخلِ. وسَنرى أنَّ هذا أيضاً حريٌّ بغايةِ الاعتبارِ.

ك ن ن ذهاباً، ن ك ك إياباً على أنَّ للعبةِ الشدياقِ وجهاً آخرَ. فهو، بعدَ أن يُشبِعَ المُضاعَفَ إبدالاً يَقلبُه. وقد رأينا « ك ل م» ومقالِيبَها... ويختلفُ الأمرُ كثيراً مع «ك ن ن»، لأنَّ هذه ليسَ لها إلّا مقلوبٌ واحدٌ

هو « ن ك ك». والمُعْجِبُ أنَّ التَّضْعيفَ ينتقلُ رأساً، عندَ القلبِ، من النونِ إلى الكافِ، فلا نقولُ: «ن ن ك»... ولا نقولُ « ك ك ن»، إذا فرضْنا - جَدَلاً - أن «ك ن ن» هي المقلوبةُ من «ن ك ك»... ولعلّ في الامتناعِ عن جَعْلِ فاءِ الثلاثيّ وعينِه حرفاً واحداً مكرّراً (بآستثناءِ الهمزةِ لأنها إن جاءَتْ فاءً وعيناً، أُبدِلَتِ العَيْنُ **بألف ساكنة**، كما في «آب» مثلاً، وهو أمرٌ تنفردُ به) دليلاً - لم ينتَبِهْ إليه الشدياقُ في ما نعلمُ - على أنَّ أصلَ المضاعفِ ثنائيٌّ... أيْ أنَّ لامَه مُقْحَمَةٌ عليه لتحريكِه عند دخولِه على الفاعلِ.

ما مَعْنى «ن ك ك»؟ لا نجدُ أثراً لـ «نَكَّ» بصيغةِ الفعلِ الثلاثيِّ المضاعفِ في المعاجمِ. إلّا أنَّ **اللسان** يقولُ - ويتبعُه **القاموس** - تحتَ هذه المادّةِ: «نَكْنَكَ غريمَه إذا تشدَّد عليه». وليعذرْنا آبنُ منظورٍ والفيروزأباديُّ، إذا نحنُ طَعَنّا - معَ حفظِ النسبِ جَميعاً بين المقاماتِ جَميعاً - في سلامةِ هذا التعبيرِ. وذلك أنَّ مِنَ المحالِ أن تكوَنَ النَّكْنَكة - إلّا على سبيلِ المجازِ - تشدّداً، أيْ شدّاً. فالشدُّ حركةٌ متّجهةٌ نحوَ الداخلِ، نحوَ وجهِ الفاعلِ - إذا توهّمناهُ بَشَراً - وهذا هو معنى الكَنّ! ولا يمكنُ أن تكونَ النَكْنَكة إلّا غمزاً ولكزاً للغريمِ - أي للمفعولِ - أو لظهرِه، إن شئْنا الغُلُوَّ في التخصيصِ!... ولمّا كانَ التَشدُّدُ على الغريمِ - نحوَ الأخذِ بخناقِهِ - حركةً مُستَمِرّةً لا تَقَطُّعَ فيها ولا تكرارَ، صحّ القولُ مثلاً: كنظ غريمه أي كَنّه كَنّاً شاقّاً حتّى كادَ يُزْهِقُ نفسَه. ولمّا كانَ اللَّكزُ والغمزُ في ظهرِ غريمٍ مُدْبِرٍ حركةً لا مناصَ من تكرارِها - خُصوصاً إذا كانَ الغريمُ بليدَ الحسِّ، مُتعَنّتاً - فقد بقيتْ لنا «النَّكْنَكة» وضاعَ «النَكُّ» من المعاجمِ!

والخلاصةُ أنَّ «النّك» - إذا صحّ وجودُه في أصلِ النكنكةِ - هو مقلوبُ الكنّ لفظاً ووُجْهَةَ فِعل.

الخلاصة؟ ما بالُنا وَصَلْنا إلى الخلاصةِ قبلَ إقامةِ الدليلِ؟... وليسَ من سبيلٍ إلى الدليلِ إلّا الإبدالُ. فقدْ رأينا أنَّ الألفاظَ الّتي تحصَّلَتْ لنا من إبدالِ حُروفٍ مختلفةٍ بلام «ك ن ن»، قد بقيَتْ في دائرةِ الفعلِ من هذا الأصلِ... هكذا عُدْنا إلى الوجهِ الأوّلِ من لُعبةِ الشّدياق.

قدّمَ لنا الجدولُ الأوّلُ أُصولاً تضمُّ كلّها وتستر، فيبدو كلٌّ منها وعاءً أو حركةً تقبلُ الأشياءَ أو أجزاءَ الشيءِ قبولاً يذهَبُ من الصونِ والحَدبِ إلى الكربِ والخنقِ. أمّا الجدولُ الثاني[10] الّذي يتأتّى لنا من إبدالِ لام «ن ك ك» بمختلفِ الحروفِ تِباعاً، فليسَ فيها إلّا ما يفلُّ ويشعّثُ ويلكزُ ويُباعدُ ويُقلّلُ ويُفرّغُ. ويبعثُ النظرُ فيها شُعوراً بالقرابةِ بينَ معانيها لا يكادُ يوجِبُ التمحيصَ، ويُتيحُ إدراكاً فوريّاً لكيفيةِ انبثاقِها من الأصلِ المشتركِ «ن ك ك»... رغمَ ذلكَ نُنْعِمُ النظر.

في الجدولِ الثاني هذا ثمانيةَ عشَرَ أصلاً. أيْ أنَّ تسعةَ أحرفٍ فقطْ أَنِفَتْ مِن اللّحاقِ بالكافِ، وهي الجيمُ والخاءُ والذالُ والضادُ والطاءُ والغينُ والقافُ والنونُ والواوُ. وتَخرُجُ من هذه الأصولِ كلِّها - بآستثناءِ واحدٍ هو «ن ك م» - أفعالٌ ثلاثيةٌ. ولها كلِّها - إذا آعتمدْنا معانيَها الحِسّيّةَ - وُجهةٌ واحدةٌ هي تلكَ الّتي آفترضْنا وُجودَها في «ن ك ك»، وهي وُجهَةُ الدفعِ إلى خارجِ الفاعلِ إنْ صَحّتِ العبارةُ. فالحركةُ هنا تتّجهُ نحو مفعولٍ لتُثنيَه عن مواجهةِ الفاعلِ وتُجبرَه على الإدبارِ أو على

(١٠) أنظر الملحق الثاني، صفحة ٧١ أدناه.

النزول، أو على التبدّدِ. وآشتراكُ هذه الوُجهةِ في جميعِ الأفعالِ المذكورةِ هو الّذي يُقيمُ الدليلَ على صحّةِ إنكارِنا لآستعمالِ **اللسان** و **القاموس** لفظَ «الشدّ» في التعبيرِ عن مَعْنى النكنكة. ولم يكنْ هَمُّنا - طبعاً - أن ننكنكَ آبن منظور أو الفيروزأبادي، بلْ أن نُثبتَ أن القلبَ - في هذا المضاعفِ ذي الأصلِ الثنائيِّ، على الأقلِّ - يقلبُ معنى الفعلِ (في دائرةِ تضادٍّ محدّدةٍ تماماً هي هنا دائرةُ الضمِّ والتفريقِ) ويقلِبُ، مع المعنى، وُجْهَةَ العلاقةِ بينَ الفاعلِ والمفعولِ.

وَلْنتأمَّلِ الآنَ في بعضٍ من أُصولِ هذا الجدولِ، هي تلكَ الّتي قدْ يَبْدو في معانيها ما يُلقي شُبهةً على ما سَبَقَ. في «نَكَص» و «نَكَل» يبدو الفاعلُ وكأنَّهُ هو الّذي يبتعدُ عن مفعولٍ يُناديه. ولا نظنُّ أنَّ السببَ في ذلكَ هو التّعديةُ[11] بحرفِ الجرِّ، عامّةً، واللجوءُ إلى حرفِ الجرِّ هُنا واجبٌ في حالةِ «نكص» (إذْ لا تقولُ «نكصه»)، وغيرُ واجبٍ في حالةِ «نكل» (إذ تقولُ «نكله» و «نكل عنه»)، وتختلفُ وُجهةُ الفعلِ بينَ الحالَيْنِ. فلوْ كانَ وقوعُ الفعلِ على الفاعلِ يحصلُ، ضرورةً، من التعديةِ بحرفِ الجرِّ لمَا أمكنَ القولُ: «بَصَقْتُ على الأرضِ» وإيصالُ البصقةِ إلى مستقرِّها، أيْ إلى الأرضِ... والحقيقةُ أنَّ آختيارَ حرفٍ مُعيّنٍ لتعديةِ فعلٍ مُعيّنٍ يتبعُ، أصْلاً، وُجهةَ الفعلِ المنبثقةَ من مَعْناه. ولا يَصِحُّ العكسُ، أيْ أنَّ حرفَ الجرِّ ليس هو الّذي يُحدّدُ - أصلاً - وُجهةَ الفعلِ. لذا كانَ لنا أن نقولَ إنَّ وقوعَ الفعلِ على الفاعلِ في «نكص عن» و «نكل عن» نابعٌ مِنْ «نكص» و «نكل» لا منْ «عن». أيْ أنَّ الفاعلَ هُنا يُبْعِدُ نفسَه ويُخْرِجُها عن سويّتِها

(١١) في تعدية غير المتعدّي أنظر الزمخشري، **المفصّل في علم العربية**، ص ٢٥٧ - ٢٥٨، بيروت، لا تاريخ.

وموضعِها، فتظهرُ، بالإبعادِ المذكورِ، الوشيجةُ بينَ هذينِ الفعلينِ وسائرِ الكوكبةِ مثلِ «نكثَ» و «نكش» و «نكز»، إلخ...

الإخراج عن السوّيةِ؟ هذا يلفتُنا مجدّداً إلى «نكص»، وهي الفعلُ الوحيدُ، في الكوكبةِ، الّذي يحتاجُ احتياجاً مطلَقاً إلى حرفِ الجرّ لتَعْدِيَتِه (إذ قد تتعدّى «نكل» بلا واسطةٍ). لماذا كانَتْ «نكص» مقيّدةً بمَعْنى **الرّجوعِ عن الخيرِ** (وإن لم يصلِ التقييدُ إلى درجةِ التّخصيصِ)؟ ذلك أنَّ **الخيرَ هو السويّة**، وأنَّ «نكص»، بسببِ انخراطِها في كوكبةِ «ن ك ك»، لا بدّ أن تُفيدَ إبعادَ شخصٍ أو شيءٍ ما عن سويَّتِهِ، **شأن زميلاتِها جميعاً**.

ولِمَ لَمْ يكنْ ثمّةَ فعلٌ من «ك ن د»، (وهي من أصولِ الجدولِ الأوّلِ)؟ ذلك أن الكَنودَ (بفتح الكافِ) هي «الأرضُ لا تُنْبِتُ شيئاً»، وهذا ليسَ فِعلاً بل هو حالةٌ قائمةٌ في **باطنِ** الأرضِ، وفعلُ الرغبةِ هو أنْ تُنْبِتَ الأرضُ الكلأَ. لذا لمْ يكنْ من الكنودِ فِعْلٌ.

ولِمَ لَمْ يكنْ من «ك ن ه» إلّا فعلٌ رباعيٌّ جرتْ تعديتُه بالهمزةِ هو أكْنَهَ؟ ذلك أن الكُنْهَ هو جوهرُ الشيءِ قابعٌ في مخبأٍ لا يفعلُ شيئاً ولا تبدُرُ منه حركةٌ. فما يُكْنِهُ (بضمِّ الياءِ وكسرِ النون) ليسَ صاحبَ الكنهِ لتقولَ كَنَه. إذْ إنَّ شيمةَ هذا أن يُخْفِيَ كنهَه عن العينِ. وفاعلُ «أكْنَه» خارجيٌّ تماماً، مختلفٌ بهذا عن فاعلِ «كَنَز» الّذي هو صاحبُ الكنْزِ، وعن فاعلِ «كنَف» الّذي هو صاحبُ الإبلِ والغنمِ. ولو كانَ فعل «كَنَه» موجوداً لكانَ معناهُ «حاز كُنْهاً» لا «كَشَفَ كُنْهَ سواه». فأفعالُ كوكبةِ «ك ن ن» تَستُرُ مفعولاتِها وتضمُّها - ولو «غمَّتْها» أو «كَنَظَتْها» أحياناً - وتترُكُ لِسِواها (من كوكبةِ «ن ك ك» مثلاً) كشفَ المستورِ

ونقضَ المضمومِ. لذاك اضطرَّ الفاعلُ أن يدخلَ على «الكنه» متوكِّئاً على همزة...

الكف والحوت

حَصَلْنا، حتّى الآنَ، على نتيجتَيْن:

(١) إنَّ تقليبَ الثلاثيِّ السالمِ (نحو «ك ل م») يَهْدينا، في أحيانٍ كثيرةٍ، إلى ستةِ أُصولٍ تشتركُ في مَعْنىً عامٍّ معيّنٍ. وهذا أمرٌ كنّا نعرفُهُ منذُ ابنِ جنّي، بل منذُ أشياخِه!

(٢) إنَّ إبدالَ لامِ الثنائيِّ (المُسمّى ثُلاثيّاً مضاعفاً) يَقودُنا إلى أُصولٍ تشتركُ، هي أيضاً، في معنىً عامٍّ معيَّنٍ. وهذا أمرٌ دلّنا عليهِ الشّدياقُ الّذي جعلَ منه قاعدةً مطّردةً في تكثيرِ مفرداتِ اللّغة.

لِمَ إذاً تَجشَّمْنا هذا العناءَ كلَّه ولم نكْتَفِ بتسطيرِ إعلانٍ يَحُثُّ القارئَ على مُطالعةِ بِضعِ صفحاتٍ من **الخصائص** ومثلِها من **سر الليال**؟... على أن الحقَّ الّذي لنفسِ المرءِ عليه يُجيزُ لنا التصريحَ بنتيجةٍ ضئيلةِ الشأنِ - حتّى الآنَ - وَصَلْنا إليْها بعنائِنا:

(٣) إنَّ قَلْبَ «ك ن ن» إلى «ن ك ك» **يُغَيِّرُ** وُجهةَ الفِعل.

نقولُ «كَنَّ» و «نَكَّ» ولا نقولُ «قَدَّ» و «دَقَّ» أو «رفَّ» و «فَرَّ» إلخ... لأننا لا نُسيغُ التعميمَ تحكّماً... لنعترفْ إذاً أنَّ كنزَنا لا يضمُّ حتّى الآنَ، من المعجمِ كلِّه، إلّا لفظتَيْنِ. ثمّ إنّنا، على أيِّ حالٍ، قدْ نَذَرْنا الوفاءَ لأحرفِ «كلمن»، فلنْ نَحيدَ عنها الآنَ.

ونحنُ نزعُمُ أنَّ قَلْبَ وُجهةِ الفعلِ، بقلبِ هذا الثنائيِّ، ليسَ نتيجةً محتومةً للقلبِ **على إطلاقِه**. إنّما هو نتيجةٌ لقلبِ هذا الثنائيِّ بعينِه،

المؤلَّفِ من كافٍ ونونٍ. فلا نقتصرُ على آطِّراحِ التعميمِ التحكّميّ، في هذا الصددِ، بل نحنُ لا نطمحُ إلى التعميمِ ولا نُقِرّهُ. خلاصةُ رأينا إذاً أنَّ تقديمَ الكافِ بعينِها على النونِ بعينِها يتّجهُ بالفعلِ من الخارجِ إلى الداخلِ، وأنَّ العكسَ بالعكسِ. ما هيَ حُجّتُنا؟

يقولُ الشّدياقُ: «وقد وَجَدْتُ في كتابٍ يُسَمّى **رسائل الإعجاز** آشتقاقاً لحروفِ الهجاءِ بحسَبِ ما آقتضاهُ فهمُ المفسّرِ فقالَ:

«(...) الكافُ: المصلحُ للأمورِ (...) النونُ: الدواةُ والحوتُ»![١٢]

وثَمّةَ ما يَدْعو إلى الظّنِّ أنَّ نسبةَ مَعْنى الدواةِ إلى النونِ فَرَضَهَ الاجتهادُ في تفسيرِ الحروفِ القرآنيةِ المقطّعةِ الّتي تُسمّى فواتحَ السورِ: «نون. والقَلَمِ وما يَسْطُرونَ». فَقَرَّ رأيُ بعضِ المفسّرينَ على أنَّ النونَ هي الدواةُ لمُجاورتِها القلمَ! أمّا مَعْنى الحوتِ فهوَ أقدمُ من هذا بكثيرٍ. ذاكَ ما يتبدّى من مطالعةِ مادّة «نون» في **لسان العرب** (وكلا المعنيَيْنِ مُثبتانِ فيه) ومن الإلمامِ بالجَدَلِ المتطاولِ حولَ معاني فواتِحِ السورِ»[١٣].

أمّا الكافُ فإنَّ «إصْلاحها للأمورِ» مجازٌ مأخوذٌ، بلا ريبٍ، من مَعْنىً آخَرَ. ويَرى بطرسُ البستانيُّ، في **قطر المحيط** أنّها إنّما سُمّيَتْ كافاً لشَبَهِها بالكفِّ في الهجاءِ الفينيقيِّ! وهو رأيٌ لا يُجافي «إصلاحَ الأمورِ»

(١٢) أحمد فارس الشدياق، **الجاسوس على القاموس**، ص ٤١، قسطنطينية ١٢٩٩هـ.

(١٣) إبن منظور ، **مرجع سابق**، المجلّد الأول، مقدمة المؤلف، ص ١٠ - ١٢. أيضاً: الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن** ، الجزء الأول، ص ٣٢ - ٣٤، بيروت ١٣٧٩هـ؛ Blachère, Régis: *Introduction au Coran*, pp. 144 - 149, Paris, 1947. وآبنُ منظور والطبرسيّ متشيّعان يميلانِ إلى المعاني الباطنة. أمّا بلاشير فيقدّم لائحةً بالاجتهاداتِ المختلفة. ولا يقطعُ أيٌّ منهم برأيٍ. ونرى، من جهتِنا، اللجوءَ إلى «المجاز الصوتيّ» في تفسير فواتح السور. وهو ما سيأتي شرحُه.

ولا نَرى ما يَمْنَعُ مِنَ الأخذِ به. بل لعلّه يفسّرُ - على غيرِ ميعادٍ - آستعمالَ الكافِ للتشبيهِ![١٤]

نحنُ إذاً أمامَ «حوت» و«كف»، أيْ أمامَ بطنٍ وحركةٍ. بطنٍ يَحْتَوي ويُخْفي، وحَرَكةٍ أو قوّةٍ تدفعُ وتَشُدُّ، تجمعُ وتبعثِرُ...

وحينَ يَجْهَدُ العلايليُّ في حصرِ مَعاني الحروفِ، لا يلجأُ إلى أُسْطورَتِنا السَّفيهةِ هذه، بل يوظّفُ في ذلك معايشتَه للمعاجِمِ ومعاناتَه في تقصّي مفرداتِ اللغةِ ومعانيها...

لكنّنا نُذْهَلُ حينَ نَرى حصيلةَ جَهْدِه لا تخرجُ عن فَحْوى الأُسطورة:

«الكافُ يدلُّ على الشيءِ ينتجُ عن الشيءِ في احتكاكٍ (...) النونُ يدلُّ على البطونِ في الشيءِ، أو على تمكّنِ المعنى تمكّناً تظهرُ أعراضه»[١٥].

ونحنُ نَرى أنَّ صورةَ «كُنْ» هي صورةُ شيءٍ (هو النونُ، أي الفاعلُ) يشدُّ شيئاً من الخارجِ (وهذا كلُّه هو الكافُ أو الفعلُ أو المفعولُ المطلقُ، وهو صنوُ الفعلِ) ليقبلَه في جَوْفِه. حتّى لنكادُ نُعَبِّرُ عن «كُنْ» بالقولِ: «إلى الجوفِ شدّاً»، (أو جرّاً شرطَ أن يُديرَ الجارُّ وجهَه للمجرورِ أيْ أن يجرَّه إليه)... بل نكادُ نُعْرِبُ حَرْفَيْ «كُنْ» الأصليَّينِ إعراباً يُجافي قواعدَ الإعرابِ: الكافُ مفعولٌ مطلقٌ مجرورٌ بالفاعلِ إلى الداخلِ! النونُ: فاعلٌ مجوّفٌ مضمومُ الآخِرِ على المفعولِ!

(١٤) لسنا نخلِطُ، كما قد يتوهّمُ القارئُ، بين صورةِ الحرفِ في الخطّ وصورتِه في النطقِ. فقد صُوِّرَتِ الكافُ الفينيقيةُ على مثالِ الكفّ وسُمِّيَتْ أيضاً «كف» ومعنى هذه اللفظةِ واحدٌ في الفينيقية وفي العربية.

(١٥) أنظر الملحق الثالث ص...

والجملةُ فعلٌ ماضٍ ـ مضى بَعْدَ أن تمَّ بناؤهُ ـ مبنيٌّ من الخارجِ إلى الداخلِ!...

أما «نكَّ» فتظلُّ النونُ فيها فاعلاً، وتظلُّ الكافُ مَفْعولاً مطلقاً. لكنَّ «صورتَها» و «إعرابَها» ينقلبانِ. وصورتُها هي «وخزاً إلى الخارجِ» وإعرابُها هو: النونُ: فاعلٌ مُجوّفٌ يُعالجُ مفعولاً، خارجَه، بأطرافِ أسنانِه! الكافُ: مفعولٌ مطلقٌ يُشعِّثُه الفاعلُ. والجملةُ فعلٌ ماضٍ ـ مَضى بعدَ أنْ أثْخَنَ في مَفْعوله ـ مبنيٌّ من الداخلِ إلى الخارجِ!...

الحروف الفياصل

وما دامَ القارىءُ قد خالجَه الريبُ في عقلِنا، على أيِّ حالٍ، فلم يَبْقَ عندَنا كبيرُ شيءٍ نخسرُه... لِذا نتابعُ.

زَعَمْنا أنَّ وُجهةَ الثنائيِّ الَّذي آخترناهُ تنقلبُ بقلبِه لأنَّ النّونَ بطنٌ، ولأنَّ الكافَ حركةٌ. ويؤولُ ذلك بنا إلى أمريْن:

(١) إنَّ لكلِّ حرفٍ معنىً أو ـ في الأصحِّ ـ قيمةً أو آعتباراً تعبيريَّيْن.

(٢) إنَّ نسَقَ توالي الأحرفِ في الأُصولِ يرسُمُ نَسَقَ توالي الاعتباراتِ التعبيريةِ الَّتي تَبْني، حَرْفاً فحَرْفاً، مَعْنى الأصلِ.

وقدْ أسندْنا رأيَنا ـ من بعدِ تَحْليلنا المعنويِّ لـ «ك ن ن» و «ن ك ك» ـ إلى تأويلِ العلايليِّ لدَلالتَي الكافِ والنونِ. أيْ أنَّ حُجَّتَنا هي، في نهايةِ الأمرِ، تذرُّعٌ بالشخصِ ـ الحجّةِ: «قالَ المعلِّمُ!»[١٦]... وأسوأُ من هذا أن شيخَنا قد ينكرُ علينا أن نقولَه ما قوّلْناه. فنكونَ قد لجأْنا إلى عمامةِ

(١٦) Magister dixit! عبارةٌ كانَ جهابذةُ القرونِ الوسطى اللاتينية يقولونَها حينَ يَرْوون عن أرسطو، وكانتْ تُغْني عن الدليل.

تأنفُ من كَنِّنا، ولا قِبَلَ لنا بآحتمالِ نكنكةٍ من صاحبِها ولو يَسيرةٍ.

غيرَ أن كِنانَتَنا لا يزالُ فيها سهمٌ. لن نفتحَ المعجمَ على كلِّ كلمةٍ فيها كافٌ أو نونٌ أو كلاهُما لنحقِّقَ فيها مَعْنى الحركةِ أو مَعْنى البُطونِ، أو مَعْنى التَّحرُّكِ من البطنِ أو إليه. ثمّةَ ما هو أسهلُ... فبيْنَ يدَيْنا جدولانِ فيهِما نيِّفٌ وعشرونَ أصلاً. وقدْ حَصَلَتْ لنا بإلْحاقِ مُتَحوّلاتٍ عدَّةٍ بثابتَيْن. أمّا الثابتانِ فهُما الكافُ والنونُ مرّةً والنونُ والكافُ مرّةً أُخرى. وأمّا المُتَحوِّلاتُ فهي مِن سائرِ حروفِ الهجاءِ. ونَسألُ: هل أضافَ كلُّ متحوِّلٍ إلى الثابتَيْنِ مَعْناه الَّذي يُعيِّنُه له العلايليّ؟ إنْ كانَ الأمرُ كذلك رَبِحْنا ورَضِيَ عنّا الشيخُ.

ولا شكَّ أنَّ التّذرُّعَ بالشخصِ ـ الحجّةِ باقٍ في هذه التجربةِ. غيرَ أنّه أمْسى الآنَ أقلَّ وطأةً مِمّا كانَ عليهِ في تجربتِنا مع «كن» و نك». فنحنُ نَختارُ هنا عَيِّنَةً «عشوائيّةً» من المفرداتِ («عشوائية» بَمعنى أنَّ العلايليَّ لم يَبْنِ جَدْوَلَه عليها بالذاتِ) ونختبرُ بها معظمَ جدولِ العلايليِّ (لا حرفَيْن منه فقط)... فوقَ ذلكَ، تتوطَّدُ أركانُ خطَّتِنا هذه بكونِ المُتَحوِّلاتِ الَّتي نأخُذُها من العلايليِّ تسقُطُ أوّلاً على معنىً ثابتٍ واحدٍ، ثمّ على معنىً ثابتٍ آخرَ ـ وقد سَبَقَ تحديدُهما ـ فيسهلُ عزلُ ما تضيفُه هذه المتحوّلاتُ على كلٍّ من المعنيَيْنِ المذكورَيْنِ. بهذه المثابَةِ، لا تعودُ عَيِّنَتُنا عشوائيّةً على إطلاقِ العبارة.

وقدْ نفّذْنا هذا الاختبارَ وأثبتْنا، هنا، جدولَ العلايليّ جَدولاً ثالثاً. وبدَتْ لنا المقارنةُ بينَ معاني الحروفِ المثبتةِ في هذا الجدولِ والمعاني الَّتي آنضافَتْ بإضافةِ الحروفِ نفسِها إلى أصولِ الجدولَيْنِ السابقيْنِ مقارنةً ناطقةً. وإليكَ أمثلةً:

الكَنْسُ، وهو «كسحُ القُمامِ عن وجهِ الأرضِ» تَحَصَّلَ بإضافةِ السينِ إلى الكنِّ. والسينُ عندَ العلايليِّ «يدلُّ على السَّعةِ والبَسْطَةِ من غيرِ تخصيص». أمّا الكنُّ فهو - في ما رأينا - ضمٌّ وجمعٌ. فيكون «الكنس» «جمعاً عن منبسطٍ»...

كَنَعَ مَعْناها «انقبضَ وانضمّ». وفيها أُضيفَتِ العينُ إلى «كن». والعينُ في جدولِ العلايليّ «يدلُّ على الخلوِّ الباطنِ، أو على الخلوِّ مطلقاً». فكأنَّ الكنعَ انقباضُ الشيءِ أو الشخصِ نحوَ داخلِه الأجوفِ.

الكَنْزُ هو الدفينةُ. والزايُ «يدلُّ على التقلّعِ القويّ». فكأنَّ الكنزَ هو ما تُحفَرُ الأرضُ - على عجلٍ - لدفنهِ أو - بلهفةٍ وقلقٍ - لأخذِه. ولا ننسَ آستثارةَ «التنافسِ» الّتي يجعلُها **اللسان** شيمةً عامّةً للكنوز.

النَّكْتُ هو «أن تضربَ الأرضَ بقضيبٍ فيؤثِّرَ فيها» (وهو وما يليه من جدولِ ن ك ك) و التاء «يدلُّ على الاضطرابِ في الطبيعةِ أو المُلابسِ للطبيعةِ في غيرِ ما يكونُ شديداً». وهذا لا يحتاجُ إلى اجتهادٍ.

النَّكْح: «الوطء». والحاءُ «يدلُّ على التماسكِ البالغِ وبالأخصّ في الخفيّاتِ، ويدلُّ على المائية». وهذا أبعدُ ما يكونُ عن الحاجةِ إلى اجتهادٍ.

النَّكْش: إخراج «الجيئةِ والطينِ» من الركيّةِ. والشينُ «يدلُّ على التفشّي بغيرِ نظامٍ». إلخ، إلخ...

ويستطيعُ القارىءُ أن يُكْمِلَ مطمئناً إلى أنّنا - وإنْ كُنّا في حَيْرَةٍ،

نجدُها مشروعةً للغايةِ، في أمرِ لفظتَيْنِ أو ثلاثٍ - سوفَ نعودُ، بعد قليلٍ، إلى بيانِ الوجهِ الّذي نراهُ لألفاظٍ أُخَر[١٧].

في فضل اللعب على الجد جَهِدْنا في إبقاءِ مبدأِ أولويةِ النظامِ على عناصرِه ماثلاً خلالَ الصفحاتِ السابقةِ. فقدِ آنطلقْنا من المُرَكَّبِ إلى البسيطِ... من ثلاثيٍّ سالمٍ، هو عِمادُ اللغةِ، أو على الأصحّ، عمادُ المعجمِ، إلى ثنائيٍّ وجدْناهُ مع الشدياقِ، في أصلِ الثلاثيِّ المضاعفِ، إلى مقطعٍ أُحاديٍّ لا يعدو أن يكونَ حَرفاً مُحرَّكاً، أي أنَّ قِوامَه هو صُوَيْتٌ[١٨] الحرفِ الّذي لا يُلْفَظُ وحدَه... فمِنَ البحثِ عن المَعْنى المشتركِ بينَ مقاليبِ الثلاثيِّ السّالمِ (وهي تشتركُ في أحرفِها الثلاثةِ، فيكونُ المَعنى المشتركُ ناجماً من هذا الاشتراكِ، ويكونُ تخصّصُ كلٍّ منها بمَعْنىً ضِمْنَ المَعْنى المشتركِ ناجماً من تغيُّرِ نسقِ الأحرفِ)... إلى إبدال لامِ المضاعفِ (وهو يحصرُ المعنى المشتركَ بينَ الأصولِ المتحصِّلةِ منه، في الحرفَيْنِ الأوّلينِ، اللّذيْنِ يحملانِ «وحدَهما» في

(١٧) تبقى مشكلةُ «نكّ». لِمَ لَمْ يرد هذا الفعل بصيغة الثلاثيِّ المضاعفِ؟ حينَ يعزُّ المضاعفُ، يوصينا الشدياقُ باللجوءِ إلى الأجوفِ، أيْ إلى ثلاثيٍّ عينُه ألفٌ ساكنةٌ. أنظر: *سر الليال في القلب والإبدال*، مرجع سابق، ص ٢٥. والأجوفُ من «نكّ» فعلٌ نغضي عن ذكره آستحياء! لكنَّ مجيءَ الكافِ بعدَ النونِ فيه ووجهتُه متوافقانِ تماماً، بتلاؤمِهما، مع ما ذكرناه... على مثالِ الصورةِ الفقهيةِ المأثورةِ: «الميل في المكحلة»!

(١٨) «صُوَيْت» من مصطلح آبن جنّي! *الخصائص*، مرجع سابق، المجلّد الأوّل، ص ٥٧. نَضَعُه هنا بإزاء Phonème الفرنسية. ونرى تَعميمَ صيغةِ التصغيرِ على الوحداتِ الصغرى المشاكلةِ. فنقول «مُعَيْنى» لـ Sémantème و«شُكَيْل» لـ Morphème و«سُطَيْر» لـ Mythème و«ذُوَيْق» لـ Gustème إلخ...

المضاعفِ، هذا المَعْنى بعينِه)... إلى الحروفِ المفردَةِ الَّتي أَبْدَلْناها بلام المضاعفِ ورأينا أنَّها تُضيفُ إلى الثنائيِّ مُعَيْنياتٍ مُحَدَّدةً، يُعْثَرُ عليها، بشهادةِ العلايليِّ، في سائرِ ما تدخلُ فيه هذه الحروفُ من مفرداتٍ. في هذا الاختزالِ المتدرّجِ، كانَ العُنْصُرُ يتّخذُ معناه دائماً من مواجهتِه نظمةَ العناصرِ في دائرتِهِ. فالمَعْنى المشتركُ في كلِّ واحدٍ من الثلاثيةِ السالمةِ لا يُحْصَرُ إلّا بعدَ مواجهةِ هذا الثلاثيِّ بزُملائِهِ الخمسةِ. ومَعْنى الثنائيِّ ـ سوياً ثمّ مقلوباً ـ لا يُحْصَرُ إلّا بعدَ مُواجهتِهِ بجدولَي الثلاثيةِ المُتَحَصِّلةِ من إبدالِ لامِه. وأثرُ نسقِ الحرفَيْنِ في مَعْنى الثنائيِّ لا يُحْصَرُ إلّا بعدَ مقابلةِ الجدولينِ أحدِهما بالآخرِ. ومَعْنى المقطعِ المفردِ لا يُحصرُ إلّا بعدَ مقابلةِ عددٍ كافٍ من أضرابِهِ بثنائيٍّ ثابتٍ تمّ حصرُ معناه سَلَفاً، ثمّ بمعناه المفترضِ (في جدولِ العلايليِّ) المستخرجِ من تحليلِ عددٍ نَخالُه ضَخْماً من المفرداتِ.

هذه الخطّةُ القائمةُ على **مقابلة** العناصرِ (Opposition) ضمنَ دوائرَ محدّدةٍ متراكبةٍ في نظمةِ اللغةِ، لا تخرجُ قَطْعاً عن نهجِ فردينان دو سوسور[١٩].

على أنَّنا خرجْنا على سوسور تَماماً في **غرض** هذا المقالِ **ودعواه**، وإنْ كُنّا لم نُغادِرْ **خطّته**.

ولا بدّ لنا الآنَ، قبلَ الدخولِ في المناقشةِ، من الاعترافِ بأنَّنا تركْنا وراءَنا مشكلاتٍ عديدةً وأُموراً يُعْوِزُها نِصابُها.

(١٩) Saussure, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale*, Paris, 1965. وشواهدُنا التاليةُ من دو سوسور مأخوذةٌ كلّها من هذا الكتاب.

(١) من ذلك أنَّنا، في لَجوئِنا إلى القلبِ والإبدالِ، بَدَوْنا وكأنَّنا نرى فيهِما وسيلةً مُطَّرِدةً اعتُمِدَتْ فعلاً ـ نكادُ نَقولُ عمداً ـ في تكثيرِ اللغةِ. والحقُّ أنّنا لا نميلُ إلى الأخذِ بهذا الرأيِ، ونَرى نَفْسَنا، على أيِّ حالٍ، في غِنىً عنه. فنحنُ لا نحتاجُ إلى القلبِ والإبدالِ إلّا بصفتِهما أداةً بعديّةً (A posteriori) للتحليلِ. وغايتُنا من إعمالِ هذه الأداةِ هي إثباتُ الصِّلَةِ بينَ السِّلْسلةِ الصوتيةِ والسلسلةِ المعنويةِ اللّتينِ يُؤلِّفُ تَجانُسُهما المُفْرَدَةَ العربيةَ. وسواءٌ عندَنا أن تكونَ لفظةُ «مَلَك» قدْ بَرَزَتْ إلى الوجودِ، وأغيُنُها الثلاثُ مثبتةٌ على «أمّها» المفترضةِ «كَلَم» أو أنْ تكونَ «ملك» لم تَفْطَنْ إلى وجُودِ أُمِّها أبداً. فما يَهُمُّنا هو أنَّ الأحرفَ المشتركةَ حفظَتْ معنىً مشتركاً بينَ اللفظتينِ، وأن يكونَ إبدالُ حرفٍ بحرفٍ من اللفظةِ مُحدِثاً في معناها تَغييراً لا تفسِّرُه الصُّدفةُ.

والراهنُ أنَّ استغناءَنا عنِ اعتبارِ القلبِ والإبدالِ قاعدتَيْنِ عاملتينِ في تكثيرِ المفرداتِ كَفانا شرَّ الدخولِ في تيهٍ أينَ منه تيهُ موسى... وذلك أوّلاً بسببِ احتمالاتِ التعارضِ بينَ القلبِ والإبدالِ. وثانياً بِسَبَبِ عِصيانِ احتمالاتِ الإبدالِ الَّذي أعملْناهُ على الحصرِ. فما الَّذي يُثْبِتُ أنَّنا نحصُلُ على «كَنَس» بوُقوعِ الإبدالِ على اللّامِ من «كَنَّ» وليس بقلبِ «سَكَن»؟! وما الَّذي يَفرِضُ أن يَقَعَ الإبدالُ على لامِ «كَنَّ» وليسَ على عينِها أو فائِها؟! وما الَّذي يمنعُ من العودةِ إلى الإبدالِ مجدّداً في قطيعِ الأصولِ المتحصِّلِ من وُقوعِ الإبدالِ على أحرفِ أيِّ أصلٍ، تِباعاً[٢٠]؟

(٢٠) تسبّبَ الشعورُ (الغامضُ شيئاً ما) بهذه المشكلةِ في جدلٍ عنيفٍ بين الشدياق وإبراهيم اليازجيّ. ونصوصُ المناقشة الَّتي دارتْ على صفحاتِ **الجنان** و **الجوائب** مثبتةٌ بتمامها في كتاب الأب أنطونيوس شبلي **الشدياق واليازجي: مناقشة علمية أدبية سنة ١٨٧١**، بيروت

نعلمُ أنَّ ثمّةَ ضوابطَ للإبدالِ، بمعناهُ الأصليِّ عندَ القدماءِ من علماءِ اللّغةِ. فهو لا يتناولُ جميعَ الحروفِ ولا يُجيزُ أن يُبْدَلَ الحرفُ الواحدُ إلّا بأحرفٍ معيّنةٍ، في حالاتٍ معيّنةٍ. لكنَّ هذا الإبدالَ المقيّدَ لا يُوَلِّدُ معانيَ جَديدةً، بلْ يُقَوِّمُ النطقَ ببعضِ الألفاظِ أو يولِّدُ، حَسْبَ عِبارةِ المعجميّينَ، «لغات» في **اللفظةِ الواحدةِ**[21]... **ونحنُ هنا قد أطلقناهُ**

١٩٥٠. وكان الشدياق قد جَمَعَ ردودَه على اليازجيّ في كتابٍ سمّاه *سلوان الشجيّ في الرد على ابراهيم اليازجيّ*. وهو مثبت كلّه في كتاب شبلي السابق الذكر.

يقول اليازجيّ منتقداً *سر الليال*: «ولقد خطرَ لي الآنَ ما لو خطرَ له لما باشرَ في تأليف هذا الكتاب (...) قالَ في أوّلِ كتابِهِ *الساق على الساق* ... «ومنه إيرادُ ألفاظٍ كثيرةٍ متقاربةِ اللفظِ والمعنى مِنْ حرفٍ واحدٍ مِنْ حروفِ المُعجمِ نَحْوَ الغطش والغمش والبهز والبحز والبغز والحفز تنبيهاً على أنَّ كلّ حرف يختصُّ بمعنىً من المعاني دونَ غيرِهِ، وهو من أسرارِ اللغةِ العربيةِ الَّتي قلَّ من تنبَّهَ لها. وقد وضعْتُ لهذا كتاباً مخصوصاً سمّيتُه *منتهى العجب في خصائص لغة العرب* (...)»؛ «والحاصلُ أنه عوّلَ هنا في تناسبِ معاني الألفاظِ على الحرفِ الأخيرِ منها دونَ آعتبارِ ما قبلَه (...) والَّذي جزمَ به *سرُّ الليال* أن تناسب معاني الألفاظِ إنَّما هو منوطٌ بالحرفينِ الأوّلين منها دونَ آعتبارِ ما بعدَهما.

«فإذا تفرّسْتَ في المذهبينِ وتدبّرتَ القولينِ لم تجدْ بينَهما نسبةً أقربَ ممّا بينَ النقيضِ ونقيضِه (...) على أنَّ ما حتَمَ به مردودٌ في الموضعينِ جميعاً (...) وإنَّما قد يتّفق تناسبُ بعضِ الموادِّ في أحدِ الرأيينِ، والحكم بالاطّرادِ لا يكونُ إلّا من باب العبثِ». (شبلي، *مرجع سابق*، ص ١١٢ - ١١٤).

ولم يجدِ الشدياقُ ما يردُّ به هذا النقد المفحِمَ سوى شتمِ اليازجيّ «اللئيم» والتراجعِ عن مبدأ *الساق على الساق* و *منتهى العجب*، قائلاً إنَّ ذلك كان قولَه «منذ خمس عشرة سنة» محاولاً إنقاذ *سر الليال* (*سلوان الشجي* في: شبلي ، مرجع سابق، ص ٢٥٧ - ٢٥٨).

وسبب هذا الخوَرِ الشدياقيِّ واضحٌ، وهو الغفلةُ عن الاحتمالِ الثالثِ: أي عن إمكانِ مثولِ معنى اللفظةِ في أحرُفِها جميعاً وفي نسقِها أيضاً. لماذا فاتَ هذا الاحتمالُ الشدياقَ؟ لأنه يهدمُ دفعةً واحدةً مبدأ توليدِ الأصولِ بإعمالِ القلب والإبدال.

(٢١) أنظر في الإبدالِ مقالةً ممتازةً لبطرس البستانيّ (الثاني، أو الثالث إذا عددنا المطران) في *دائرة المعارف*، مرجع سابق، المجلّد الثاني، مادة «إبدال».

من قُيودِه لاقتناعِنا بأنَّ الألفاظَ في جدولِنا، لم تَنْتُجْ عن إعمالِ قاعدَتِه، بل هي مجرّدُ أُصولٍ مَوجودةٍ في المعاجمِ يختلفُ الواحدُ منها بلامِهِ عن سائرِ ألفاظِ الجدولِ...

(٢) مِنْ ذلكَ أيضاً أنّنا ضَرَبْنا صفحاً عن حركةِ المَقْطَعِ البسيطِ في تقديرِنا لقيمَتِه المعنويةِ ضِمنَ السلسلةِ. فلمْ نأبَهْ للاختلافِ بينَ أن يكونَ الحرفُ مفتوحاً أو مضموماً أو مكسوراً. ولم نتعرَّضْ للساكنِ. وأعانَنا على ذلك أنّنا قَصَرْنا تحليلَنا على الأصولِ وحُروفِها المفتوحةِ، في الثلاثيِّ. لكنَّ كونَ الأصلِ أصلاً من حيثُ البنيةُ لا يوجِبُ أن يكونَ أصلاً من حيثُ قِدَمُه. فما الدليلُ على أنَّ «عوى» قد سبقَتْ «عواء» إلى العالمِ، أيْ على أنَّ العربيَّ حينَ أرادَ أنْ يُحاكيَ صوتَ الذئبِ فتحَ العينَ ولم يضمَّها؟ هذا الإغفالُ الَّذي ألجأتْنا إليهِ ضرورةُ التبسيطِ، لا يَعْني، في عُرْفِنا، أنَّ الحركةَ اللاحقةَ بالحرفِ - ناهيكَ بأوزانِ الاشتقاقِ! - لا تُؤَثِّرُ في مَعْنى المقطعِ، وبالتالي، في آعتبارِ الصُّوَيتِ المعنويِّ. على أنّنا آفترضْنا أنَّ هذا التأثيرَ لا يَصِلُ إلى تبديلِ الاعتبارِ المذكورِ جَوْهراً. وقَبِلْنا الافتراضَ نفسَه، إلى أنْ يثبُتَ العكسُ، في شأنِ تراوُحِ بعضِ الحروفِ بينَ الجَهْرِ والهَمْسِ، وبينَ التفخيمِ والترخيمِ، إلخ...

(٣) منْ ذلكَ أيضاً ما هو أدْهى. فإنَّ للعربيةِ قوانينَ صوتيةً دقيقةً. أبسطُها أنَّ ثمّةَ أحرفاً لا تجاورُ أحرفاً أخرى إلّا إذا تقدَّمتْها وأحرفاً لا تُجاورُ أحرفاً أخرى إلّا متأخرةً عنها، وأحرُفاً لا تُجاورُ أحرفاً بعينِها على الإطلاق (كلّ ذلك في الأصولِ)[22]. ثمّ إنَّ ثمّةَ أحرفاً يُكْرَهُ التقاؤُها

(٢٢) ابن منظور، *مرجع سابق*، مقدّمة المؤلّف، ص ١٤.

فَيَنْدُر. لِنبحثْ في جدولِنا الثاني عن «نكج»... عبثاً نَبحثُ! فقلَّ أن يَرِدَ أصلٌ عربيٌّ تلتقي فيه كافٌ وجيمٌ[٢٣]. هذا رُغمَ أن «نكج» كانَ من شأنِها، لو وُجِدَتْ، أن تَعْني: «زحزح جَبَلاً»! لا يَكْفي إذاً أنْ يكونَ للمقاطعِ آعتباراتٌ معنويةٌ نَرْصُفُها على نَسَقٍ معيّنٍ، في السلسلةِ الصوتيةِ، لننالَ معنىً مُعيّناً. علينا أن نُحاذرَ تَعَثُّرَ ثاءٍ بزاي أو سينٍ بضادٍ إلخ... وإذا شاءَ نَكَدُ الطالعِ أن تَقَعَ الكافُ على جيمٍ، آثرتِ اللغةُ آبتكارَ حيلةٍ أُخرى تُزحزِحُ بها الجبلَ... هذه المشكلةُ تقعُ عندَ تقاطعِ النظامِ الصوتيِّ في اللغةِ (أيْ نظامِ العلاقاتِ بينَ صُوَيتاتِ اللغةِ جَميعاً) والنظامِ الصوتيِّ - المُعَيْنويِّ في بناءِ المفرداتِ (أي تلابُسِ السِّلْسلتَيْنِ الصَّوْتيةِ والمعنويةِ لإنتاجِ المفردةِ بصفتِها صَوْتاً مجسّداً للمَعْنى لا ينفصلُ عنه إلّا بمُقتضى التحليل).

والمُشْكلاتُ الآنفةُ الذكرِ - وسِواها - ضخمةٌ، يَسْتَدْعي كلٌّ منْها تَمْحيصاً عويصاً على حِدَةٍ. على أنّنا لا نظنُّ - وقد نكونُ على خطأ - أنّها تُطيحُ ما حاولْنا بناءَهُ. أو أنّنا لا نعرفُ - على وجهِ الدِّقّةِ - كيفَ تُطيحُه.

رقاص الساعة السويسرية يُؤَسِّسُ فردينانْد دو سوسور «علاميّاته» (Sémiologie) على مبدأيْنِ: مبدأ «تَحكُّميةِ العلامةِ» ومبدأ «خَطّيّةِ الدالِّ»[٢٤]. ورُغمَ إدراكِنا لخطورةِ تَعكيرِ مَوْرِدَيْنِ نَهَلَ مِنْهُما، بِصُوَرٍ

(٢٣) إبن جني، **الخصائص**، مرجع سابق، المجلّد الأول، ص ٥٤.

(٢٤) سوسور، **مرجع سابق**، ص ١٠٠ - ١٠٣. ونتبع العلايليّ في **المرجع** فنضع «التَحكُّميّة» (لا «الاعتباطية» ولا «الاتفاقية» ولا «الاصطلاحية») بإزاء Arbitraire. وأجدر ما

مُختلفةٍ، بَعْدَ دو سوسور، عالمٌ شاسعٌ من المعارفِ، لا نَرى مَهْرَباً من القولِ إنّنا لم نَجِدْ لهُما نفعاً في بناءِ نظريةٍ للعربيةِ.

ومَعْنى «تَحكُّميةِ العلامةِ» أنَّ الصلةَ بين الدالِّ والمدلولِ (بينَ اللفظةِ والتصوّرِ) لا باعثَ لها. بحيثُ يُمكنُ، مبدئياً، للدلالةِ على تصوّرٍ ما، آستبدالُ أيّةِ لفظةٍ أُخرى باللفظةِ الّتي تُتيحُ، بالفعلِ، هذه الدلالةَ. على أنّ الاستبدالَ المذكورَ ليسَ رَهناً بإرادةِ المُتكلِّم. فما إن يتقرّرُ دالٌّ لمدلولٍ حتّى تُفْقَدَ كُلُّ سلطةٍ على العلامةِ الجديدةِ إلّا سلطةَ النظامِ اللّغويِّ الّذي

في ذلك بالإشارة أن «الاصطلاح» الَّذي نـجدُه عند اللغويّينَ العربِ (Convention) لا يصلحُ قطعاً لأداء المعنى السوسوريّ. فالاصطلاحيّونَ العربُ يحرِصونَ دائماً على تأكيد أن «المُصْطَلِحينَ» الَّذينَ «وضعوا» الألفاظَ قد آختاروا «الأصلح»، ولا يملّونَ الإشادةَ بحكمةِ هؤلاء. فيغيبُ بذلك من الاصطلاحِ معنى «آنتفاء الباعث» السوسوري (Immotivation). من جهةٍ أُخرى آثرْنا «علامة» بإزاء Signe على إشارة ومفردة وكلمة... ودافِعُنا أنَّ «الكلمةَ» العربيةَ قد تَعْني خطبةً ضافيةً! وأن «المفردة» محصورةٌ في حيِّزِ اللغة فيصعبُ إخراجُها إلى سائر نظم «العلاميّات» (Semiologie) ، وأنَّ الإشارةَ قد تعني اتّجاهَ الحركةِ إلى شيءٍ، على نحوٍ لا قاعدةَ له ولا ثباتَ. وقد أبقيْنا «دال» لـ Signifiant ، «مدلول» لـ Signifié. ونرى أن يُخَصَّص «الدلّ» (أي المصدر الفعلي) بمعنى الفعل في Signification وأن تُخصّص «الدلالة» بمعنى الاسم فيها. وقد كنا نودّ، لمجانسة اللفظ مع هذا كلّه، أن نقول لـ Signe «دليلة»... لولا شمشون.

يبقى آستثناءٌ ممّا ورد أعلاه عن الفَرقِ بين التَّحَكُّميَّةِ السوسوريةِ والاصطلاحِ العربيّ. فآبنُ سيده يقول: «(...) إنَّ اللغة آضطراريةٌ وإن كانت موضوعاتُ ألفاظِها آختياريةً. فإنَّ الواضعَ الأوّلَ المسمّي للأقلِّ جزءاً وللأكثر كلّاً (...) لو قلبَ هذه التسمية فسمّى الجزء كلّاً والكلَّ جزءاً (...) لم يُخِلَّ بموضوعٍ ولا أوحشَ أسماعَنا من مسموعٍ. ونحنُ مع ذلك لا نجدُ بدّاً من تسميةِ جميعِ الأشياءِ لتمتازَ بأسمائِها وينمازَ بعضُها عن بعضٍ بأجراسِها وأصدائِها (...)».

ابن سيده، **المخصص**، المجلّد الأول، ص ٣، بولاق ١٣١٦ هـ. وهذه «الاختيارية» مماثلةٌ للتحكّمية... لولا أنَّها، ونقيضتَها، «الاضطراريةَ»، تميلان بنا نحوَ مصطلحِ المتكلّمين.

تَنْخرطُ فيه وصيرورتَه البطيئة. فالتحكّمُ إذاً هو في تعيينٍ ـ أو بالأحرى تعيّنٍ ـ الدالّ للمدلولِ أصلاً.

ويُطْنِبُ دو سوسور في أهمّيّةِ النتائجِ المترتّبةِ على هذا المبدأ، قائلاً إنها «لا تُحصَرُ»[٢٥]، فهو يجعلُها عاملاً لثباتِ اللغةِ (ما دامَتِ اللفظةُ بلا مسوّغٍ، فلا مسوّغَ لآستبدالِ سِواها بها!)[٢٦]، وعاملاً للتحوّلِ في اللغةِ (ما دامَتِ اللفظةُ بلا مسوّغٍ، فلا مانِعَ من تحوّلِها تحت وَطْأةِ كلّ العواملِ الّتي تَطالُ أصواتَ اللغةِ أو مَعانيَها)[٢٧]. أيْ أنَّ التّحكُّميّة باعثٌ على الديمومةِ وعلى الصيرورةِ مَعاً... وحينَ يُميِّزُ دو سوسور بينَ «التّحكُّميّةِ المطلقةِ» و«التّحكُّميّةِ النسبيةِ»[٢٨] في علاماتِ اللغةِ، يَضْرِبُ على الثانيةِ مِثالَ الألفاظِ المشتقّةِ على قياسٍ، («ضرب» تحكّميّة، لكنَّ آسمَ الفاعلِ منها لا يمكنُ أن يكونَ إلّا «ضارب»، فالتّحكُّميّةُ في هذا نسبيةٌ لأنها مقيّدةٌ بقياسِ الاشتقاقِ) أو مثالَ أسماءِ العددِ المركّبةِ («تسعة» و«عشرة» تَحكّميّتانِ، لكنَّ تسعةَ عشرَ لا يمكنُ أن يكونَ لها آسمٌ آخرُ لِتَقيّدِ آسمِها بسائرِ الأسماءِ في نظامِ العددِ العشريّ) إلخ... فبينَما تؤدّي التحوّلاتُ الصوتيةُ إلى طمسِ إيظافِ اللغةِ في مراحلِه القديمةِ، يَحفَظُ القياسُ مِقداراً من الشفافيةِ

(٢٥) سوسور، *مرجع سابق*، ص ١٠٠

(٢٦) **المصدر نفسه**، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٢٧) **المصدر نفسه**، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٢٨) **المصدر نفسه**، ص ١٨٠ ـ ١٨٤. ويقول دو سوسور إنّ التّحكُّميّة النسبية تنشأ عن نجاح «الفكر» في الحدّ من «المبدأ اللاعقلانيّ، مبدأ تحكّمية العلامة»، وذلك بتقعيد اللغة. إلّا أنّ «الحدّ من التحكمية» لا يصلُ، في أيّ حالٍ، عنده إلى العلاقةِ بينَ الدالّ والمدلولِ في أصولِ اللغة.

لقواعدِ هذا الإيظافِ. وليسَ هذا الصراعُ، في حقيقةِ أمرِه، إلّا مجابهةً مُسْتَمِرّةً بينَ التّحكُّميّةِ المُطْلَقةِ والتّحكُّميّةِ النّسبيةِ[٢٩]. في هذا كلِّه يَبْقى دو سوسور بعيداً عن تقييدِ التّحكُّميّةِ بأثرٍ ما للمدلولِ في دالِّه. وتَبْقى تحوّلاتُ الدالِّ خاضعةً لآعتباراتٍ صوتيةٍ بحتةٍ، شأنُ وضعِه، في الأصلِ. وحينَ يَفْطَنُ دو سوسور إلى وُجودِ «حكاياتِ الصوتِ» (حسبَ اصطلاحِ الشدياقِ) وما يُشاكِلُها من ألفاظِ الاستصراخِ والزجرِ والتعجّبِ إلخ... يَنْحو إلى آستصغارِ مكانتِها في اللغةِ، وإلى الشكِّ «جزئيّاً» في «أصلِها الرمزيّ»[٣٠].

ولآعتبارِ التّحكُّميّةِ عينِه يَضَعُ دو سوسور فاصلاً بين العلاماتِ اللغويةِ وبينَ الرموزِ (ميزانِ العدالةِ، مَثَلاً). ففي الرمزِ دائماً «أثرٌ من صلةٍ طبيعيةٍ بين الدالِّ والمدلولِ»...[٣١].

بقيَ أنْ نسألَ عمّا أسْنَدَ إليه دو سوسور تَحكُّميَّتَه هذه. حجّتُه يتيمةٌ: وهي «الفروقُ بينَ اللغاتِ ووجودُ اللغاتِ المختلفةِ نفسُه»[٣٢]. وقدْ كانَ صعْباً حقّاً على عالِمٍ له بصيرةُ دو سوسور أن يَعْثُرَ على حجّةٍ أكثرَ تهافتاً من هذه.

أطلبْ من سُويديٍّ ومن هنديٍّ أن **يُحاكيا** لك نُباحَ الكلبِ. وستكونُ محظوظاً إذا حَصلْتَ على صَوْتَيْنِ متقاربَيْنِ. أُطلبْ منهما الآنَ أنْ **يرسُما** لك بصوتيهما أو ـ إنْ كانا من عباقرةِ العَزْفِ ـ بأنغامِ القيثارةِ، صورة

(٢٩) **المصدر نفسه**، ص ١٨١ ـ ١٨٣.

(٣٠) **المصدر نفسه**، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٣١) **المصدر نفسه**، ص ١٠١.

(٣٢) **المصدر نفسه**، ص ١٠٠.

النارِ. وقدْ تَسْمَعُ أنتَ الاسْتعارَ والتَّشَظّي في اللّحنين، لكنّكَ تكونُ قد سَمِعْتَ لَحْنَيْنِ لا شَبَهَ بينهُما. من السهلِ الردُّ بأنَّ واحداً من الاثنينِ آتّبعَ نموذجاً سويديّاً في محاكاةِ النباحِ، وأنَّ الآخرَ رَسَمَ نموذجاً مُستقىً من أصولِ التّلحينِ عندَ الهنودِ. لكنَّ هذا الردَّ أسهلُ ممّا يَنْبَغي! فقدْ حاولَ الاثنانِ **المحاكاةَ**، ولمْ يكنْ بينَ ما صَنَعاهُ وبينَ تصوّرِ النارِ أو النباحِ علاقةٌ تحكّميةٌ. كانَ بينَ الصعيدَيْنِ، صعيدِ التصوّرِ وصعيدِ التعبيرِ، **توهُّمُ شَبَهٍ**.

واللغةُ لا تُعَبِّرُ عن الأصواتِ وحدَها، بالطبعِ. بل إنَّ أقدمَ الألفاظِ - حسْبَ الشدياقِ - قدْ يكونُ «حكايةَ صوتٍ أو حكايةَ صفةٍ». وإذا كانَتِ الأصواتُ مئاتٍ، فالصفاتُ، - من الحسّيِّ إلى المعنويِّ، ومن البسيطِ إلى المركّبِ - أُلوفٌ. وهناكَ صفاتٌ من الأفعالِ وأفعالٌ من الصفاتِ، وصفاتٌ من أسماءِ الأشياءِ، وأسماءٌ من صفاتِ الأشياءِ... وهذا كلُّه يُطْلَبُ إلى اللغةِ أن تُعبِّرَ عنه بـ«دالّاتٍ خطّيةٍ» أيْ بالصَّوْتِ... وإذا كانَ لشعبِ عطشانَ أن يُدْخِلَ في آسمِ الغيمِ صوتَ الغرغرةِ، فما الَّذي يَمْنَعُ شعباً مروِيّاً، حتّى الهلعِ من السيلِ، أن يُدْخِلَ فيه صَوْتاً يُفيدُ، بتقريبِ الشَّفتيْنِ، بدايةَ العَتَمَةِ[٣٣]؟ ثمّ يَطْلُبُ دو سوسور في «تَحَكُّمِيَّةِ» العلّامةِ

(٣٣) نَدينُ لزكي الأرسوزي بملاحظاتٍ عديدةٍ سُقناها. وإن كنّا لا نُوافقُه على ذهابه من تحليلِ اللغةِ إلى القبول بـ «بَدْئيتها» و «بِدائيتها» أيْ بإرجاعِ الألفاظِ إلى أصواتٍ طبيعيةٍ وبكونِ العربية «نسيجَ وحدِها» صنعتْها «أُمّةٌ» بدأ ظهورُها «على مسرح التاريخ مع ظهورِ الإنسانية». المهمُّ الآن أنّنا نقعُ عند الأرسوزي على مثالٍ جميلٍ لما نحن بصددِه: «والعلاقةُ بين الصوتِ والمعنى تشملُ الحروفَ أيضاً. فحرف «غ» مثلاً يُعبّر عن معنى حدوثِه في الفمِ وهو معنى الغيبوبةِ: غاب، غاص، غار، إلخ...» ... على أنَّ الأرسوزي يُغفلُ أمراً فطنَ إليه الشدياقُ، وهو معنى لفظةِ الغين: «الغين: الغيم والعطش» (**الجاسوس على القاموس**، مرجع سابق، ص ٤١). لا بدّ من عبقريةٍ صحراويةٍ لحشدِ هذا الشعرِ كلّه

علّةً لآختلافِ اللغاتِ! علينا الإقرارُ بأنَّ دو سوسور إنسانٌ ضخمُ العقلِ، «صناعيٌّ»: لا قلبَ ولا مخيّلةَ!

مهلا بحق زفس!

في المقطعِ الَّذي يَلي حديثَ «آختلافِ اللغاتِ»، يَبْحَثُ دو سوسور عن ملجأٍ جديدٍ في «إجماعِ أهلِ المدينةِ»...! «إنَّ أحداً لا يُشكّكُ في مبدأِ تَحَكُّمِيَّةِ العلّامةِ»[٣٤]... يُشْبِهُ هذا قَوْلَ الممثّلِ ماسترويانيّ في «طلاق على الطريقةِ الإيطاليةِ»: «إنّني كاثوليكيٌّ مثلَ جميعِ الناسِ»!... لكنَّ الناسَ، منذُ سقراطَ - على أقربِ تقديرٍ - لم يكفّوا عن الطعنِ في «تَحَكُّمِيَّةِ العلّامةِ»:

«سقراط: مَهْلاً هنا بحقّ زفس! ألم نتوافَقْ مِراراً على أنَّ الأسماءَ الَّتي أُحْسِنَ صنعُها تكونُ على شَبَهِ الأشياءِ الَّتي هي أسماؤُها وأنّها صورُ الأشياءِ؟»[٣٥].

سُقراط إذاً... وبعدَه - وقبلَه على الأرجحِ! - جميعُ الكهنةِ

في حرفٍ واحدٍ منتصبٍ بينَ نداوةِ السماءِ وجفافِ الحلقِ. على أن معنى الغيبوبةِ ماثلٌ فعلاً في ألفاظٍ ذات غين لم يذكرِ الأرسوزيُّ إلّا أقلَّها. وهو درجةٌ من مدرّجٍ تقعُ فيه جميعُ حروفِ الحلقِ وتتعيّنُ به قيمُها في المجازِ الصوتيّ. أنظر دلالاتِها في جدولِ العلايلي، الملحق الثالث هنا؛ وانظر أدناه.

أمّا شواهدُ الأرسوزي فهي من مقاله «اللسان العربي» المثبت في **المؤلفات الكاملة**، المجلد الرابع، ص ١١٨ - ١٢٥، دمشق ١٩٧٤.

(٣٤) سوسور، **مرجع سابق**، ص ١٠٠.

(٣٥) أفلاطون، **كراتيل**، ٤٣٩ - أ. وفي «المحاورة» نفسها تحليلٌ لدلالاتِ بعضِ الحروفِ كالراءِ واللامِ، عندَ اليونانيّين، لا يخرجُ أبداً عمّا نذهبُ إليه.

والسحرةِ والرُّقاةِ وكُتّابِ التعاويذِ... وبعدَهم ـ وقبلَهم ـ آبنُ جنّي[٣٦] والفارابيُّ[٣٧] وآبنُ عربيّ[٣٨] والشّدياقُ... وبعدَهم روبنشتاين

(٣٦) عند آبن جنّي تتّخذُ المجابهةُ بين «التوقيف» (أي القول بأن اللغة من صنع اللّه)، والاصطلاح (أي القول بالتواضع، في اللغة، على الأصلح)، صورةَ الأزمةِ الشخصية: «واعلمْ فيما بعد، أنني على تقادمِ الوقتِ، دائمُ التنقيرِ والبحثِ عن هذا الموضع، فأجدُ الدواعيَ والخوالجَ قويّةَ التجاذبِ لي، مختلفةَ جهاتِ التغوّلِ على فِكري. وذلك أنّني إذا تأمّلتُ حالَ هذه اللغةِ الشريفةِ الكريمةِ اللطيفةِ، وجدْتُ فيها من الحكمةِ والدقّةِ، والإرهافِ والرقّةِ، ما يملكُ عليَّ جانبَ الفكرِ، حتّى يكادُ يُطمِحُ به أمامَ غلوةِ السحرِ (...) فقويَ في نفسي آعتقادُ كونِها توقيفاً من اللّهِ سبحانَه وأنّها وَحْيٌ. ثمّ أقولُ في ضدّ هذا: كما وقعَ لأصحابِنا ولنا، وتنبّهوا وتنبّهنا، على تأمّل هذه الحكمةِ الرائعةِ الباهرة، كذلك لا ننكرُ أنْ يكونَ اللّهُ تعالى قد خلق من قبلِنا ـ وإن بَعُدَ مداه عنّا ـ من كان ألطفَ منّا أذهاناً، وأسرعَ خواطرَ وأجرأ جناناً. فأقفُ بين تَيْنِ الخلّتين حسيراً، وأُكاثرُهما فأنكفىءُ مكثوراً».

ومدحُ اللغة في كتبِها كثيرٌ، لكنّك قلّ أن تقعَ على هذه الغنائيّة. ثمّ إنّ القولَ بتغيّرِ الوظائفِ الحسّيةِ، ناهيكَ بالعقليةِ، عندَ المتأخّرينَ عمّا كانَتْ عليه عند المتقدّمِينَ وإدراكِ ذلك من اللغةِ، هما حصيلةُ حدسٍ خصبٍ، بلا ريب.

(٣٧) «(...) فإن كانت فطرُ تلك الأمّةِ على آعتدالٍ وكانَتْ أُمّةً مائلةً إلى الذكاءِ والعلمِ طلَبوا بفطرِهم من غيرِ أنْ يتعمّدوا في تلك الألفاظِ الّتي تجعلُ دالّةً على المعاني محاكاةَ المعاني (...) ونهضَتْ أنفسُهم بفطرِها لأن تتحرّى في تلك الألفاظِ أنْ تنتظمَ بحسبِ آنتظامِ المعاني على أكثرِ ما تتأتّى لها في الألفاظ (...)». أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي، ص ١٣٨ ـ ١٣٩، بيروت، ١٩٧٠. ويُساوقُ الفارابي ما بينَ تبدّلِ الأحرفِ في اللفظِ وتعاقبِ الأعراضِ على المعنى، فيتحصّلُ من كلامه تعليلٌ عامٌّ للاشتقاقِ والتثنيةِ والجمعِ والتصغيرِ والإعرابِ، إلخ... ولِما يدلُّ عليه القلبُ والإبدال.

(٣٨) كانَ الصوفيّونَ أكثرَ المؤلّفينَ عنايةً بدلالاتِ الحروفِ. وبينَ رسائلِ آبن عربي رسالةٌ في آسمِ الجلالةِ يصفُ فيها اللامَ الأولى بأنّها «لام المعرفة» والثانيةَ بأنّها «لام الملك» والهاءَ بأنّها «كنايةٌ عن غيبِ الذاتِ المطلقة». ونص الرسالة في **رسائل ابن العربي الشيخ الأكبر**؛ وترقيم الصفحات مضطرب في طبعة بيروت المصوّرة عن الطبعة العثمانية. وفي الرسائل بحثٌ مُستفيضٌ في حروفٍ أخرى.

وسكف[٣٩] والعلايليّ... والسرُّ في هذا الانفرادِ الكثيفِ عن «الإجماعِ» السّوسوريّ المزعومِ أنَّ في الفكرِ الغربيِّ والشرقيِّ، منذُ قرونٍ طويلةٍ، تيّاراً متشعّبَ المواردِ معادياً لـ«الإسمانيّةِ» الأرسطيةِ الّتي يَنتَمي إليها دو سوسور، هو التيّارُ الجدليُّ، وأهمُّ منابعهِ أفلاطون. وليسَ مهمّاً أن يُؤخذَ بهذا الكلامِ الّذي يبدو هُراءً في صيغتِه الماثلةِ. لكنْ من المهمِّ تذكُّرُ بعضِ ما ومَنْ عاصَرَهُ دو سوسور: المناقشةِ بينَ تارد ودوركهايم، دلاكروا وريبو، بييرون وواطسون، ميلادِ علمِ نفسِ «الصورة» مع كوفكا وكوهلر... واللائحةُ ناقصةٌ ومتنافرةٌ بلا ريبٍ؛ فهي تُسْقِطُ برغسون وفرويد مَثَلاً. وهي توحي بأنَّ واطسون وكوهلر شيءٌ واحدٌ[٤٠]. لكنْ ثمّةَ مَنْ قال إنَّ التمييزَ بينَ اللغةِ والكلامِ عندَ دو سوسور هو التمييزُ بينَ مجتمعِ دوركهايم ومجتمعِ تارد[٤١]. وإذا كانَتِ العلاقةُ بينَ «النظامِ» السوسوريّ (قلّما تردُ كلمةُ «بِنية» عندَ مؤسّسِ البنيانيةِ) وعناصرِه تُقاسُ، دونَ تكلّفٍ، على العلاقةِ بينَ الصورةِ وعناصرِها، في علمِ نفسِ الصورةِ، فإنَّ العلاقةَ بين الدالِّ والمدلولِ السوسوريّيْنِ بقيَتْ محضَ «ترابطٍ». أيْ أنّها لمْ تخرجْ عن ترسيمةِ المدرسةِ «الترابطيّةِ» أو «الإسمانيةِ» الّتي عَقَدَتْ نظريةُ الصورةِ العزمَ على نقضِها. فما

(٣٩) Schaff, Adam: *Introduction à la Semantique*, pp. 185 - 187, Paris, 1968.

(٤٠) تُوحي اللائحةُ نفسُها بشيءٍ أكثرَ خطراً: وهو أن سوسور قد «تأثّر» هذا أو ذاك من معاصريه. والواقعُ أنّنا في غنىً عن أن نفترضَ آطّلاعاً من دو سوسور على ما كتبه دوركهايم أو كوفكا. كلّ ما نفترضُه هو آشتراكُهم في مساقٍ معرفيٍّ واحدٍ. أنظرْ نقداً لتفسيرِ الاشتراكِ بالتأثّر في: Foucault, Michel: *l'Archéologie du savoir*, pp, 166 - 169, Paris, 1969

(٤١) Lepschy, G.C.: *La linguistique structurale*, Paris, 1968, p. 55 والمؤلف ينقل رأياً لدوروزفسكي.

الّذي يحملُ على رفضِ «الترابطِ» قاعدةً لعلمِ النفسِ اليومَ ويَحْمي صِنْوَ «الترابطِ»، في الألسنياتِ العامّةِ، وهو «تَحَكُّمِيَّةُ العلامةِ»(٤٢)؟ هذا بينَما يقعُ مقتلُ السّوسوريةِ في آفتقارِها إلى نظريةٍ متماسكةٍ للمخيّلةِ.

بقيَ مبدأُ دو سوسور الثاني، وهو «خطّيةُ الدالِّ». ومفادُه أنّ الدالَّ، بصفتِه سمعيّاً، «يَنْبَسِطُ في الزمنِ وحدَه». لذا فهو ذو آمتدادٍ، وآمتدادُه لا يُقاسُ إلّا في بُعدٍ واحدٍ: «إنّه خطٌّ». وهذا المبدأُ بسيطٌ، على ما يقولُ دو سوسور نفسُه، إلى حدِّ «أنَّ صياغتَه أُهْمِلَتْ دائماً»(٤٣).

ولنا قبلَ التسليمِ بهذا المبدأ، في صددِ العربيةِ، شرطانِ:

(١) أنْ لا تَعْنيَ وحدةُ البعدِ وحدةَ الوُجهةِ، أيْ أنْ لا يَمْتَنِعَ تقليبُ الكلامِ لتحليلِه.

(٢) أنْ لا يَرُدَّنا آعتبارُ الدالِّ سمعيّاً إلى تَحَكُّمِيَّةِ العلامةِ، أيْ أنْ يَبْقى محتمَلاً وهمُ الوحدةِ، في العلامةِ، بينَ الدالِّ والمدلولِ.

(٤٢) مالَ إميل بنفنيست، منذ عام ١٩٣٩، إلى آعتبارِ تَحَكُّميّةِ العلامةِ مجرّدَ «وسيلةٍ يُدافعُ بها اللغويُّ عن نفسِه في مواجهةِ السؤالِ» الماورائيِّ عن العلاقةِ بين الفكرِ والعالمِ. وأملَ أن يعودَ اللغويُّ يوماً إلى هذا السؤالِ وهو أوفرُ عدّةً. مذكور في: Levy-Strauss, Claude: *Antropologie structurale*, p.103, Paris, 1958. ولم نستطعِ الوقوفَ، لسوءِ الحظِّ، على مقالةِ بنفنيست بنصّها. على أنّه، إنْ صحّ فهمُنا لعبارتِه هذه، يَرى في «التَّحَكُّميّة» مُجرّدَ آفتراضٍ منهجيٍّ حَصَرَ الأسئلةَ التي تُبيحُها طاقةُ الوضعِ الراهنِ للنظرِ العلميِّ في اللغةِ.

(٤٣) دو سوسور، *مرجع سابق*، ص ١٠٣.

ولسْنا نَعْلَمُ، على وجهِ التّحقيقِ، إنْ كانَ هذا يَعْني أنّنا نقبلُ المبدأَ المذكورَ أمْ أنّنا نَرْفُضُه...(٤٤)

مملكة الوهم

ليستْ ألفاظُ اللغةِ العربيةِ إذاً نياشينَ صغيرةً معلّقةً على صُدورِ المعاني. إنّها **صور** المدلولاتِ، بمَعْنى الكلمةِ القويّ. ولا يَعْني هذا، على ما رأينا، أنّها الصورُ الوحيدةُ الممكنةُ، ولا أنّها صورٌ «طبيعيةٌ». فالدالُّ العربيُّ ليسَ علامةَ المدلولِ بالمَعْنى الّذي نَرى فيه سَيَلانَ الأنفِ عَلامةً للرشحِ، أو الدخانَ علامةً للنارِ، أو الصرخةَ الخامَ علامةً للألمِ. بل إنّ الدالَّ يستعيرُ في مُلابستِه لمدلولِه كلَّ أساليبِ البيانِ والبديعِ، من التشبيهِ إلى الكنايةِ إلى الاستعارةِ، إلى التوريةِ إلى الطباقِ إلى الجناسِ، إلى تسميةِ الكلِّ بآسمِ الجزءِ أو الجزءِ بآسمِ الكلِّ إلخ... وهو في هذه الحالاتِ، جَميعاً، **يَتَوَهَّمُ** آستحضارَ المدلولِ إلى السلسلةِ الصوتيةِ. فاللغةُ نظامُ الوهمِ أو مملكتُه، وليسَتِ آنبثاقاً مباشِراً من الطبيعةِ المادّيةِ ولا من طبيعةِ الغريزةِ. ولمّا كانَتْ أساليبُ الوهمِ ونُظُمُه لا تُحْصَرُ فقدْ أمكنَ مبدئياً (مبدئياً لأنّنا نَقْصُرُ كلامَنا هنا على العربيةِ) أنْ تَكْثُرَ اللغاتُ، وأمكَنَ لعلاماتِها أن تَثْبُتَ وأن تَتَحَوَّلَ. فالتَّوَهُّمُ وحدَه ـ لا تَحَكُّمِيَّةُ دو سوسور ولا طبيعةُ الأرسوزيّ ـ يَكْفُلُ تفسيرَ ثباتِ العلاماتِ وتحوُّلَها في آنٍ. يَثْبُتُ الدالُّ لتوهُّمِ شَبَهِه بمدلولِه ويتغيَّرُ لأنّ هذا التوهّمَ ليسَ إلّا توهُّماً، فلا يُطيحُه تحوُّلُه البطيءُ إلّا بعدَ عهودٍ متراميةٍ. وتكثُرُ

(٤٤) ذلك أنّ هذا المبدأَ لا يتركُ في «دروس» دو سوسور ـ أو في ما نُشِرَ منها ـ أثراً في وُضوحِ الأثرِ الّذي يترُكه المبدأُ الأوّل. فلا يظهرُ كلُّ ما يريدُ سوسور ترتيبَه عليه. أنظر: Lepschy, *op.cit.*, p. 55-56.

المُترادفاتُ مثلاً، لأنَّ كلاً منْها يُلامِسُ المدلولَ من زاويةٍ بعينِها، صوتيةٍ ـ معنويةٍ أو معنويةٍ فحسبُ. هذا كلُّه في المرحلةِ الّتي تكونُ فيها اللغةُ مصغيةً إلى نفسِها...

وإذا كانَ دو سوسور قَدْ رأى في علم الصَّوَتيّاتِ نموذجاً للألسنيّاتِ العامّةِ، فإنّنا، بعدَما سُقْناه، لا نستبعدُ أن يَصْلُحَ علمُ البلاغةِ العربيِّ نموذجاً لتحليلِ علاقةِ الدالِّ بالمدلولِ في العلامةِ العربيةِ، أيْ لِما نَقْتَرِحُ تسميَتَه **عِلمَ المجازِ الصوتيِّ**.

مَتى كَفَّتِ اللغةُ العربيةُ عن الإصغاءِ إلى نفسِها؟ حَدَثَ ذلكَ، بمَعْنىً ما، قبلَ التاريخِ، أي قبلَ عهدِ الكتابةِ، وهو، بمَعْنىً آخرَ، لم يَحْدُثْ أبداً حتّى اليومِ.

من المُحالِ التسليمُ بأنَّ الإنسانَ القديمَ لم يَنْتَبِهْ إلى صوتِه، حينَ أخذَ يُنادي فيُجابُ. ولعلَّ يومَ الانتباهِ هذا كانَ مبدأ آستغنائِه عن لغةِ الحركاتِ[٤٥] وكانَ يومَ الحَمْلِ بالسِّحرِ، قبلَ ولادتِه. ما دامَ النداءُ يُحَوِّلُ إليكَ وجهَ الآخرِ، فَلِمَ لا يكونُ من شأنِه إطفاءُ الصاعقةِ أو إغراءُ الغنيمةِ. وقدْ ظلَّ التأمّلُ في سِرِّ الصوتِ ـ أو سحرِه ـ دأباً للناسِ حتّى هيدغر! لذا يُسْتَبْعَدُ جدّاً أنْ تكونَ اللغةُ قد تكوّنَتْ ونَمَتْ دونَما آلتفاتٍ

(٤٥) يأخذُ آلان بقولِ داروين إن الصوتَ ينتهي بالتَّغلّب على الحركةِ، في التواصلِ، لأنَّ الصوتَ يُسمعُ في الظلامِ. ويُضيفُ إلى هذا سببَيْن: أنَّ الصوتَ يُثيرُ الانتباهَ، والحركةَ تفترضُه... وأنَّ الصوتَ يُصاحبُ العملَ والحركةَ تقطعهُ... ويرى آلان أيضاً أنَّ الصوتَ والحركةَ يتصاحبانِ، خلالَ مرحلةٍ ما، قبلَ أنْ يغلبَ الأوّلُ الثانيةَ.

Alain: *Eléments de philosophie*, pp. 159-160, Paris 1941, Col. Idées, Gallimard 1962.

إلى دقائقِ الصوتِ البشريِّ وعناصرِه الحسّيةِ ـ الحركيةِ. وإذا صَحَّ أنّ أيّاً منّا قدْ لا يَعْرِفُ من أينَ تَخْرُجُ الحاءُ، فإنَّ ما يَصْعُبُ تصديقُه هو أنَّ الّذينَ كَوَّنوا نظامَ العربيةِ الصوتيَّ لم يَكونوا يَخْشَعونَ وهم يَرْقُبونَ خُروجَها مِن حلوقِهم وما تُحْدِثُه من حركاتٍ في جِهازِهمُ الصوتيِّ.

وحتّى عصرِ آبنِ منظورٍ كانَ نظامُ الحروفِ لا يزالُ مُتَّصلاً بنظامِ الكونِ، فاعلاً فيه. ولمْ يَكُنْ هذا قولُ الرُّقاةِ وصنّاعِ التعاويذِ وحدَهم، بلْ نحنُ نَقْرأُ في مقدّمةِ **لسانِ العربِ** نفسِه أنّه «لولا خوفُ الإطالةِ وآنتقادُ ذوي الجَهالةِ، وبُعْدُ أكثرِ الناسِ عن تأمّلِ دقائقِ صنعِ اللهِ وحكمتِه، لذكرْتُ هنا أسراراً من أفعالِ الكواكبِ المقدّسةِ، إذا مازجتْها الحروفُ تَخْرُقُ عقولَ من لا آهتدى إليها، ولا هَجَم به تنقيبُه وبحثُه عنها». وبعدَ أن يَذْكُرَ، عن أبي العبّاسِ البوني، تساويَ عددِ الحروفِ ومنازلِ القمرِ، وتوزُّعَ هذه وتلكَ بينَ منازلِ سعودٍ ومنازلِ نُحوسٍ، يَصِفُ الحروفَ «اليابسةَ» «لصاحبِ الحمّى البلغميةِ والمفلوجِ والملووقِ»، والحروفَ «الباردةَ الرطبةَ» للحُمّى المحرقةِ والورمِ الحارِّ... «وخصوصاً حرفَ الحاءِ لأنّها، في عالَمِها، عالمُ صورةٍ» إلخ... لكنَّ آبنَ منظورٍ لا يلبثُ أنْ يُلاحِظَ ميلَ هذه اليقظةِ، أمامَ الحروفِ، إلى الغُروبِ في عصرِه: «ورأَيْنا، من مُعَلّمي الكتابةِ وغيرِهم، مَنْ يَكْتُبُ على خُدودِ الصبيانِ، إذا تورّمَتْ، حروفَ أبجد بكمالِها، ويَعْتَقِدُ أنّها مفيدةٌ. وربّما أفادَتْ وليسَ الأمرُ كما آعتقدَ. وإنّما لَمّا جَهِلَ أكثرُ الناسِ طبائعَ الحُروفِ، ورأوا ما يُكْتَبُ منها، ظَنّوا الجميعَ أنّه مفيدٌ فكتبوها كُلَّها»[٤٦]!!

(٤٦) **لسان العرب**، مرجع سابق، المجلّد الأول، مقدّمة المؤلف، ص ١٤ ـ ١٦.

وإذا كانَتْ تِلاوَةُ القرآنِ عندَ رأسِ المريضِ أو تَحجيبُه بآياتِه، أمراً يَجِدُ تفسيرَه في إطارِ الدينِ نفسِه، فإنَّ «طبائعَ» حُروفِ أبجد هذه و«خواصَّها» هي بلا شَكٍّ بقايا سِحرٍ قديم، بَقِيَ منه أيضاً بعضُ ما نُسِبَ من خصائصَ لقيمِ الحروفِ في حسابِ الجُمَّلِ، وَبَقيتْ منه ميزةٌ للعربيةِ سوفَ نَعودُ إليها.

وجه الله وما دُمْنا قد آشْتَقْنا إلى صاحبِ الجلالةِ كَلَمُن، وغادَرْنا الثلاثيَّ والثنائيَّ إلى الحرفِ المفردِ، فلا بأسَ في حديثِ اللامِ... لِمَ كانَتْ لامُ الجرِّ تُفيدُ الملكَ في قولك: «لي كتابٌ». وتُغني عن ذِكرِ الحقِّ في قولِك: «لكَ أن ترفُضَ»؟ ولِمَ استُعملَتْ للابتداءِ وللتوكيدِ وللقسَمِ وللأمرِ؟ ولِمَ كانَتْ حرفَ تعريفٍ (لا تُلْفَظُ معه الهمزةُ، في الغالبِ)(٤٧)؟ ولِمَ كانَتْ، متى لَحِقَتْ بها ألفُ المدّ - لِمَدِّها طبعاً - أداةَ نهيٍ ونفيٍ يصلُ أحياناً إلى الجِنس!

نظنُّ أنَّ ذلك كلَّه من اللهِ! يُنَبّهُنا الشدياقُ إلى أنَّ «أل» «من أسماءِ اللهِ تعالى»(٤٨). وقدْ وَصَلَتْنا من الجاهليةِ القريبةِ أسماءٌ منْها «حَيْليل»

(٤٧) هذه الهمزة (وتكون في الأغلب همزة وصل) هي «صويت إسناد» للّام (phonème d'appui) وآنظر في وظائف اللام: الزمخشري، *مرجع سابق*، ص ٣٢٦ - ٣٢٨.

(٤٨) **الجاسوس على القاموس**، مرجع سابق، ص ١٦٧. ويذكرُ آبنُ منظورٍ هذا المَعْنى، إلّا أنّه يعتصمُ (ناقلاً عن مجاهدٍ والشعبيِّ) بما وردَ في القرآنِ من الأسماءِ الحُسنى فيرفضُ أنْ يُضيفَ «أل» إليها. و «أل»، في الحقيقةِ، هو القمرُ... عَبَدَهُ العربُ القدماءُ عبادةَ محبّةٍ، لشُعورهم بأنَّه يُحبّهم! وعبدوا الزهرةَ أيضاً... وعَبَدوا الشمسَ عبادةَ رهبةٍ (عبد شمس جدّ بني أمية وشقيق هاشم جدّ النبي) ولهم عُذرهم في ذلك... ولا يذكرُ آبن منظورٍ معنى

و«شَهْميل» و «عَيْنيل» و «قَسْميل» و «مَطْرويل»، وأشهرُها (إذا آستثنَيْنا أسماءَ الملائكةِ نحوَ جبرائيل)، آسمُ شُرَحْبيلَ بن حسنةَ، أحدِ قادةِ الفتح. ولا تختلفُ هذه الأسماءُ، من حيثُ تركيبُها، عن آسمِ «عبد اللّهِ» والدِ النبيِّ، مَثَلاً... عدا أنَّ إيلَ، رَبَّ الساميّينَ القديمَ، كانَ قدْ نُسِيَ منذُ زمنٍ بعيدٍ، ولمْ يَبْقَ له أثرٌ إلّا في هذه الأسماءِ. أمّا لفظُ الجلالةِ فباتَ عَلَماً لإلهِ العربِ، يُشْرِكونَ به الأصنامَ، ولم يَرِدْ، في أيِّ خَبَرٍ، أنَّهم كانوا يُمَثِّلونه بصَنَم.

على أنَّ الجاهليةَ القديمةَ حَمَلَتْ إلينا أسماءً من طِرازِ «أَلْشَرَح» و«إيل شرح» و «أَلْسَمَع» و «إيل سمع» و «أَلْيَثَع» و «إيل يثع» إلخ... ممّا يدلُّ على وُجودِ «لغتين» في آسمِ ذلك الإلهِ هما «أل» و «إيل»، وقد كَتَبَه اللاتينيّون بعد اليونانيّين: «El».

وكانَتْ «ن» أو «ان» في آخرِ الكلمةِ أداةَ التعريفِ عندَ العربِ الجنوبيّينَ، وكانَتْ «هـ» أو «ها» في أوّلِ الكلمةِ أداةَ التعريفِ عندَ الصفويّينَ وعندَ قومِ ثمودَ، كما في العبرانيةِ، «ويُثير إدخالُ أداةِ التعريفِ على «إله» عند العربِ الجنوبيّينَ والشماليّينَ، وعندَ العبرانيّينَ سُؤالاً (...) فهلْ قُصِدَ بكلمةِ «الإلهِ» إلهٌ معيّنٌ خاصٌّ، أو لمْ يُقصَدْ ذلك (...) أو أُريدَ بذلكَ إلهٌ معيّنٌ هو إلهُ الساميّينَ الأكبرُ

القمر لأل، غير أن ما يثبتُه له من معانٍ يُشيرُ إلى القمرِ، دون مواربةٍ، وإلى أُلوهيّتهِ القديمةِ. ففي «أَلَّ» بصيغةِ الفعلِ، يجتمعُ معنى «بَرَق» ومعنى «رَفَع صوتَه بالدعاء»! وكمْ من ألفاظٍ ضاعَتْ أصولُ معانيها أو نُسِيَتْ. من يتوقّعُ أنْ يجدَ «الحاجة» في المعجمِ شجرةً شوكيةً تَعْلَقُ بها ثيابُ الإنسان؟! وفي هذا، وما هو أشدُّ خفاءً منه ممّا لم يَعِهِ المعجميّونَ أصلاً، محنةٌ عسيرةٌ للمجازِ الصوتيِّ ولِمزاجِ الباحثِ أيضاً.

القديمُ الإله «إيل» ويُسمّى أيضاً بـ «إله» (...)[٤٩]؟

ثمّةَ إذاً إمكانٌ وافرٌ أن تكونَ لفظةُ إله (الّتي يقولُ المعجميّونَ العربُ إنَّ لفظَ الجلالةِ مشتقٌّ منها) هي نفسُها آسمَ «أل».

وما هيَ «أل»؟ إنها اللامُ. فليْسَتِ الهمزةُ سِوى مِهمازٍ (أو بالعبارةِ الحديثةِ «صُويت إسنادٍ») يُعينُ اللامَ على الخُروجِ. هل يُستَغرَبُ بعدَ ذلكَ أن تَحتَكِرَ اللامُ، في النحوِ، وظائفَ القُدرةِ؟ فإذا قُلْتَ: «لأَذهَبَنّ» فكأنَّكَ تُقْسِمُ باللّهِ على الذهابِ. وإذا قُلْتَ: «لا تَكْذِبْ» فكأنَّكَ تَنسُبُ النهيَ إلى اللّهِ. وإذا عَرَّفْتَ بها فكأنَّ المعرفةَ باللّهِ إلخ... ولعلَّ في هذا ما يُوَحِّدُ وظائفَ اللامِ الّتي وَزَّعَها النحوُ على أبوابِهِ المختلفةِ. ليسَ هذا فَحسبُ، بل إنَّ «أل» **اسمٌ موصولٌ**، كانَ يَدْخُلُ على الأفعالِ، بمَعْنى «الّذي»، ولم يَنْقَطِعِ آستعمالُه حتّى اليومِ، وإن نَدَرَ. ولعلّ الإنسانَ قد آعتدَّ بنفسِه كثيراً، فَقَلَّ دُخولُ اللّامِ على الأفعالِ!

هذا كُلّه لا يَنْسُبُ إلى اللامِ دلالةً فحسبُ، بل يَمْنَحُها **امتيازاً وجودياً**، إن صَحّ التعبيرُ (Privilège existentiel) على سِواها. وهو يَفْتَحُ باباً صغيراً على حَيّزٍ مظلمٍ... حيّزِ التراتبِ المحتملِ بينَ قيمِ الحروفِ التعبيريةِ. وإذا نحنُ غامَرْنا، مرّةً أُخرى، بعقلِنا، في هذه المتاهةِ، وخَرَجْنا به سالماً من أسْنانِ الشينِ وأخفافِ الجيمِ وبطنِ النونِ[٥٠] وسائرِ

(٤٩) جواد علي، *تاريخ العرب قبل الإسلام*، المجلّد الخامس، ص ١٦ ـ ١٧ وص ١٤٧ ـ ١٥٦، بغداد ١٩٥٥. وما ورد هنا عن الإله «ال» ومركّباته مأخوذٌ عن هذا المصدر.

(٥٠) يقول العلايلي في *مقدمة لدرس لغة العرب*، ص ١٣٠، القاهرة ١٩٣٨: إنَّ معْنى الشين السنّ (مفرد أسنان) ومعنى الجيمِ الجملُ، ومعنى الراء الرأسُ. ويبني من ذلك كلمة «شجر» الّتي يرى أنَّ العرب جَمَعوها من ثلاثةِ مقاطعَ بسيطةٍ، يُشير أوّلُها إلى الجذورِ

الحروفِ المُسلّحةِ، فقدْ يَتَبَيَّنُ أنَّ «كلمن» لَيْسَتْ صدفةً، وأنّها «عنصرُ» اللغةِ فِعلاً، يَضُمُّ «أشرفَ» حُروفِها...[٥١]

رموز الفم

لَدَيْنا في «شبهِ» الألفاظِ بمعانيها كتابانِ كَبيرانِ: واحدٌ لم يَكْتُبْه آبنُ جنّي، وآخرُ آحتَرَقَتْ مَخطوطَتُهُ في قصرِ الشدياقِ بالآستانةِ[٥٢]! ولدينا صفحةٌ هنا وعشرُ صفحاتٍ هناكَ... ما هي المُقوِّماتُ الأولى لهذا «الشبهِ»؟ أيْ ما هيَ قواعدُ «المجازِ الصوتيِّ»؟... هل تَتَكَوَّنُ لغةٌ في غِنى العربيةِ من تقليدِ أصواتِ الحيواناتِ، وصوتِ

والثاني إلى العظمِ والثالثُ إلى الرأسِ. ولا نجدُ هذا التأويلَ مستقيماً لأنَّه ينطوي على افتراضين ضعيفَيْنِ: (أ) أنْ يكون العربُ قد دجَّنوا الجملَ قبلَ أن يُسَمّوا الشجرة. فالتعبيرُ عن الضخامةِ هنا، بآسم الجملِ، يفترضُ أن يكونَ الجملُ قد صارَ ملازِماً لحسّ العربِ، وصاروا محتاجينَ إليه قبلَ أن يذوقوا ثمرةً واحدةً. وهذا مُستبعد. (ب) أن يكونوا قد رَأَوا من الشجرةِ جُذورَها قبلَ أن يَرَوْا فروعَها، (فوضَعوا الشينَ في أوّلِ الكلمِة) وهذا مخالفٌ لقانون «الصورة الغالبة» (Image prégnante)، في الإدراك الحسّيِّ.

ونحنُ نُؤْثِرُ تأويلَ «شجر» بدلالاتِ أحرفِها في جدولِ العلايليّ المثبتِ هنا (أنظر الملحق الثالث). فإذا دلّتِ الشّينُ على «التفشّي بغير نظام» (تشابك الفروع والأغصان) ودلّتِ الجيمُ «على العظم مطلقاً» (ضخامة الجذع والفروع) ودلّتِ الراءُ «على الملكة» (تمكّن الجذور في الأرض)، حصلَتْ لنا صورةٌ دقيقةٌ جدّاً للشجرةِ. وسَنَرى أن السببَ في خطأِ العلايليِّ هنا هو العبورُ، دونَ وسيطٍ، من المقطعِ الصوتيِّ إلى الصفة الحسّيّةِ. والوسيطُ، في رأيِنا، هو خواصُّ المقطعِ الحسّيّةُ ـ الحركيةُ.

(٥١) قد نستثني الكاف من هذا «الشرف» (رغم «إصلاحِها للأمور») وقد نضيف الراء، فنحصلُ على «الأحرفِ المائية» في التقسيم القديم.

(٥٢) يقولُ آبنُ جنّي إنه لو شاءَ الإطالةَ في ذلك «لكتبتُ من مثلِه أوراقَ مئينَ». *الخصائص*، مرجع سابق، المجلّد الثاني ص ١٦٨. وقد آحترقَ مخطوطُ *منتهى العجب* قبيلَ موتِ الشدياقِ ولم يبقَ منه إلّا نتفٌ صغيرةٌ أثبتها المؤلِّفُ في كتبِه الأُخرى. شبلي، *مرجع سابق*، ص ٢٨ و ٥٢.

الريحِ حينَ تَهُبُّ، ومن التعبيرِ عن صورةِ الشيءِ الطويلِ بصوتٍ طويلٍ؟ حاشا! ولو كَثُرَتْ حِيَلُ المجازِ.

تَسوقُنا هذه الأسئلةُ إلى الميمِ والنونِ من «كلمن». ولا بدّ لنا من الإقرارِ بأنّنا سوفَ نُقصِرُ في وَصْفِهما كثيراً. فحين تُريدُ آستيفاءَ وصفِ صُوَيْتٍ ما (ولا نقولُ تحليلَه لأنَّ سكّانَ الصحراءِ لم يكونوا يُرسلون أصواتَهم إلى المختبرِ) يكونُ عليكَ أن تواجِهَه من زوايا متعدّدةٍ. ولمّا كانَ الصُوَيْتُ صورةً حسّيةً ـ حركيّةً، فإنَّ أيسرَ التمييزاتِ هو أن تُميِّزَ فيه بينَ ما هو حسّيٌّ (أيِ الصوتُ نفسُه) وما هو حركيٌّ (أيْ تعيينُ مخرجِ الصُويتِ بالصورةِ الَّتي تَتَّخِذُها حركاتُ أعضاءِ الجهازِ الصوتيِّ)[٥٣]. وهذا بحدِّ ذاتِه كثيرٌ، نَتْرُكُه لأهلِه... ما نريدُ قولَه هو أنَّ كلاًّ من هذينِ الوجهينِ، ومن تفاصيلِهما، **صالحٌ للتحوُّلِ إلى رمزٍ.**

(٥٣) ـ قد يكونُ ثمّة ضرورةٌ، في ما نحنُ ذاهبونَ إليه، لإعادةِ تقسيمِ الصُّوَيْتاتِ، على أساسٍ ظواهريٍّ بحتٍ، لا على أساسٍ موضوعيٍّ. فما يَهُمُّ هنا ليسَ ما يحصلُ فعلاً عند إخراجِ الصويتِ، بل ما يكونُ هناك إحساسٌ بحصوله (بما في ذلك الحركاتُ الَّتي تحدُثُ في الجهازِ الصوتيِّ). فنستبقي مثلاً، في هذا التقسيم، أحرفاً للصفير وهي تلك الَّتي تُحَسّ، عند إطالة إخراجِها، بصريرِ الهواءِ المحتكِّ بالأسنانِ، وهو ينفذُ من بينِها: «أسس» «أشش»... «أزز» «أصص»..) وقد تضيفُ إليها الراءَ الَّتي تكرِّرُ نفسَها في ما يشبه القرقرةَ، (وتسمّى بالفرنسية r roulé)... وتستعملُ هذه الحروفُ مكرّرة غالباً لمحاكاةِ بعضِ الأصواتِ، نحوَ وسوسة وشقشقة وأزيز وصرصرة وخرير إلخ... ولمّا كانتِ السينُ أكثرَ صُويتاتِ الصفير خرساً (أو «صمماً» في المصطلح العلميِّ) فقد آستُعِملتْ لمحاكاةِ الهَمْس. وربّما آستُعير هذا ـ مع رُكونِ اللسانِ عند إخراجِها ـ للتعبيرِ (مع الحروفِ الأُخرى المناسبةِ) عن السكونِ والصمتِ. وقد يكونُ هذا بدورِهِ أصلاً لما يُثبتُه العلايليُّ لها من دلالةٍ على الاتّساعِ والانبساطِ. فما يتحرّكُ أو يضجّ صغيرٌ دائماً بالقياسِ إلى بحرِ الصحراءِ الراكنِ. أما الراء فتتأتّى لها الدلالةُ على «شيوعِ الصفةِ» و «تمكّنِ الملكةِ» من تكرارِها في الفمِ لا من دخولِها في لفظِ الرأسِ إلخ...

وقد يَصِحُّ أن تَنْطَلِقَ هذه الرؤيةُ الرمزيةُ للصوتِ وجهازِه من وَصْفِ الجهازِ في حالةِ السكونِ: مَدْخَلِه ـ أيِ الشَّفتينِ ـ ونِطْعِه (أو سمائه) وغارِه الأسفلِ (أو أرضِه) ـ أيِ الفمِ ـ وغَوْرِه أيِ الحَلْقِ[٥٤]، ثمّ مُحتوياتِه وتفاصيلِه، أي الأسنانِ واللِّثَتينِ واللسانِ واللّهاةِ... والريقِ والهواءِ... ثم تجويفِ الأنفِ. ولِلّسانِ وحدَه عندَ العربِ أَسَلةٌ وشَباةٌ وعُكْدة وأشياءُ أُخرُ! فإذا واجَهْتَ صلابةَ الأسنانِ بطراوةِ اللّسانِ وخفّةَ الهواءِ بسيولةِ اللُّعابِ، وآرتفاعَ السماءِ بآنخفاضِ الأرضِ، وقربَ المدخلِ ببعدِ الغورِ، إلخ... خرجْتَ من هذا الوصفِ الجامِدِ وحدَه بعالمٍ رمزيٍّ غنيٍّ. حتّى إذا غادرْتَ عالَمَ السكونِ إلى عالَمِ الحركةِ، لم تعدْ تَعْرِفُ أينَ تَبْدأُ وأينَ تَنْتَهي... من آنفراجِ الشفتينِ إلى آنطباقِهما إلى آنضمامِهما... فإلى آنضمامِهما على آنفراجٍ أو على آنطباقٍ... فإلى تراجُعِ السفلى ومُلامَسَتِها حدَّ القواطعِ العُليا[٥٥]، ومن فَرْكِ أسلةِ اللسانِ باللِّثَةِ أو بالأسنانِ، إلى ارتجاجِ اللّهاةِ حينَ تَنْحو شَباتُه نحوَ الارتطامِ بالسَّقفِ، إلى انغلاقِ اللّهاةِ أو انفتاحِها، إلى ترطيبِه بالريقِ أو آنحباسِ الهواءِ عنْه أو خروجِه

(٥٤) في أكثرِ الألفاظِ الَّتي يتدخّلُ الفمُ في مَعْناها، شُيوعاً، وأشدِّها آلتصاقاً بالحاجةِ، وهو «بلع»، تبدو هذه الرمزيةُ مكشوفةً: من الباء (وهي من حروف الشفةِ) إلى اللّام (وهي من حروف الفمِ المائية) إلى العينِ (وهي من حروفِ أقصى الحلْق) تعرفُ اللقمةُ مسارَها... وتشبهُها «بلغ»، بمعنى «أدركَ غايتَه»، ويسمّي العربُ اللقمةَ «بلغة»... مَنْ يجرؤُ على القولِ إننا نبلغُ كيفَما آتّفق؟!

(٥٥) هذا يُعيدُنا إلى «كَنَف» (من جدولِنا الأوّلِ) ومعناها أقامَ حظيرةً لأنعامِه. فالفاءُ هنا هي بمثابةِ السياجِ. ذلك أن الشفةَ ترتدّ، عند لفظِها إلى الخلفِ (نحو الماشية) وتلامسُ حدَّ القواطعِ العُليا. وقد كَثُرَتِ الفاءُ في الألفاظِ الَّتي «تحدّ»: طرف، حرف، شفا، حافة، ريف...

ملامِساً حافّتَيْهِ، إلخ... وإذا خرجتَ من هذا كلّه إلى ما يُحْدِثُهُ تكوكُبُ هذه الحركاتِ، على صورٍ مختلفةٍ باختلافِ الصُّوَيْتات، من صفاتٍ لكلِّ صُويتٍ، من جهرٍ وهمسٍ وشدّةٍ ورخاوةٍ، أدْرَكْتَ أنَّك، وإنْ كُنْتَ لا تزالُ في عالمِ الصويتاتِ المفردةِ، تائهٌ حتماً في عالمِ احتمالاتٍ بلاغيةٍ لا تعرفُ قرارَه. فكيفَ إذا جَمَعْتَ صُوَيْتَيْنِ مُعَيَّنَيْنِ - وهو ما يضطرُّكَ إليه النطقُ - وخَرَجْتَ من هذا الجمعِ وَحْدَه بعشرينَ احتمالاً. فتحريكُ الميمِ مَثَلاً يَكْفي لضربِ صِفاتِها بأربعةٍ. فهيَ بعدَ أن تكونَ قدِ استمدّتْ «قِيَمَها» من تقابُلِها مع الأحرفِ الشفويةِ الأخرى (لجهةِ انضمامِ الشفتينِ في مقابلِ الباءِ وانطباقِهما في مقابلِ الفاءِ) ورُبّما مع الأحرفِ الحَلْقيةِ (لجهةِ القربِ والبعدِ، إلخ...)، تجدُ هذه القيمَ، وقد تضاعَفَتْ عدداً، إذْ خَرَجَ للميمِ المحرّكةِ قِيَمٌ فرعيةٌ بالمقابلةِ مع حالاتِها الثلاثِ الأخرى... وكيفَ بكَ الآنَ إذا جَمَعْتَ، في لفظةٍ، ثلاثةَ صويتاتٍ أو خمسةً أو عشرةً؟

وإذا لمْ يَكُنِ الأمرُ كذلك، فلماذا كانَتِ الميمُ علامةَ الجمعِ، ولماذا كَثُرَتِ النونُ في الضمائرِ، **ما عدا ضميرَ الغائب**،[٥٦] ومِنْ أينَ جاءَتْ نونُ النسوةِ؟

أظْهَرُ ما في الميمِ هو انجماعُ الشفتينِ عندَ التلفّظِ بها. ومنهُ استعيرَ «الانجماع» الَّذي يَجْعَلُهُ العلايليُّ دلالةً لها. ومنه استُعيرَتْ ميمُ الجمعِ. وحينَ يبلغُ هذا الانجماعُ غايَته يؤدّي إلى القطعِ، شأنُه في أفعالِ

(٥٦) في ضميرِ الغائبِ (الهاء، هو، هم) غَلَبَ معنى الغيابِ على معنى «البطون». وفي جدول العلايليّ أن الهاءَ (وهي حلقيَّةٌ) «تدلُّ على التلاشي».

الشّدياقِ الَّتي لامُها ميمٌ[٥٧]. أمّا النونُ، فيقولُ الشدياقُ إنَّ العربَ آثروها بسببِ «الغُنّةِ»، فجَعلوها «علامةً للإعرابِ ولتوكيدِ الأفعالِ، وعلامةً للمُثنّى والجمعِ فيها وفي الأسماءِ، وركناً من ضميرِ أنا وأنتَ وأخواتِها»[٥٨]. و «غُنّةُ» الشدياقِ هذه لا تُفسّرُ شيئاً، بلْ هي المُحتاجةُ إلى تفسيرٍ... فمخرجُ النونِ هو أكثرُ المخارجِ مساساً بالخَيْشومِ. على أنَّ الأثرَ المسموعَ لتردُّدِها في الكلامِ أو لمخالطتِها صُوَيتاتٍ أُخرى (نحوَ الراءِ واللّامِ) هو ظهورُ الكلامِ وكأنَّه يَخْرُجُ من البطنِ. لذا وُصِفَ الأخَنُّ أو الأغَنُّ بأنَّه يَنْطِقُ «من بطنِه». ولذا سُمِّيَ بالفرنسيةِ مَثَلاً (Ventriloque)، ولذا خَلَصَ العلايليُّ (على صعيدٍ آخرَ) من تحليلِ مفرداته إلى القولِ بأنَّ النونَ تدلُّ «على البطونِ في الشيءِ»، ولذا كانَ مَعْنى لفظةِ النونِ (على صَعيدٍ ثالثٍ) الحوتَ!

ولذا، في ما نرى، دَخَلَتِ النونُ ضَمائرَ المتكلّمِ والمخاطَبِ. فهيَ فيها تَدُلُّ على باطنِ شخصٍ حاضرٍ، يتوصّلُ إليه الضميرُ عبرَ ظاهرِه. فكأنَّكَ إذا قُلْتَ لإنسانٍ: أنت، عَبَرْتَ جَسَدَهُ لتصلَ إلى قوامِه الباطنِ، وهو ما تُخاطِبهُ فيه. وهذا هو مَعْنى «الضمير» لفظاً ووظيفةً. لهذا أيضاً اختيرَتِ النونُ لوزنِ «انفعلَ» (وقدْ يَقَعُ عليْها، لسببٍ صوتيٍّ، إبدالٌ لا يُبْطِلُ القاعدةَ). فهذا الوزنُ يُماثِلُ بالفرنسيةِ ما يُسَمّى «الأفعالَ الضميريةَ» (Verbes pronominaux)، وهيَ الَّتي تَقَعُ على الفاعلِ نفسِه، في نحوِ

(٥٧) يذكرُ الشدياقُ عدداً كبيراً من الأفعالِ المنتهيةِ بميمٍ تَعْني القطعَ والكسرَ، وذلك في نصٍّ مأخوذٍ من كتابه **منتهى العجب**... ، مرجع سابق، مذكور في: شبلي، **مرجع سابق**، ص ٢٥٧.

(٥٨) **سر الليال**... ، مرجع سابق، ص ٢٧.

قولك: «انسحَبَ»... فترى الفعلَ، بفضلِ النونِ، يَتّجِهُ إلى باطنِ الفاعلِ، قبلَ أنْ يرتدَّ إلى المفعولِ، إذا تعدّى!، ولا تخرُجُ نونُ النسوةِ عن هذه الدلالةِ. فما الّذي هو أكثرُ تمييزاً بينَ الأُنثى والذَّكَرِ من البطنِ الولودِ؟!... إلخ، إلخ...

لا تَكْمُنُ قدرةُ اللغةِ على التكاثرِ إذاً في القلبِ والإبدالِ. فهذه متاهةٌ يستحيلُ أن تَخْرُجَ منها قاعدةٌ. ولا في أخذِ ثلاثةِ أحرفٍ، مثلاً، تكونُ الأولى في ثلاثةِ ألفاظٍ قديمةٍ، لبناءِ لفظٍ جديدٍ[٥٩]. ولا في توهُّمِ محاكاةِ الأصواتِ والصفاتِ، **مباشرةً**، بالصوتِ البشريِّ، شأنُ تقليدِ الطفلِ لمُواءِ الهرّةِ. فهذا كُلُّه، مَهما طَرَأ عليه من تحوّلاتٍ **مُجانسةٍ** له، لا يُنْتِجُ لغةً من طرازِ العربيةِ. لا بدَّ لنا إذاً من أنْ نفترضَ في أصلِ العربيةِ تحوّلاً جذريّاً أَطْلَقَها ذاتَ يومٍ ـ أو ذاتَ ألفِ سنةٍ ـ من عِقالِ المُحاكاةِ. ذاك هو إصغاءُ العربيِّ إلى **صوتِه هو** (لا إلى أصواتِ الطبيعةِ) ومُغامرته ببناءِ مفرداتٍ تُوَظِّفُ الطاقةَ الرمزيةَ للنظامِ الصوتيِّ المُعاشِ في التَّعبيرِ عن معانٍ توجَدُ في الحِسِّ وفي الحركَةِ، وفي ألفاظِ المُحاكاةِ أوّلاً، ثم يَتَكَوَّنُ، ويتحوّلُ،، مع تَجَسُّدِها في ألفاظِ المجازِ، نظامُ العالمِ. ولا يحتاجُ هذا إلى آفتراضِ وعيٍ رَسَمَ خطّةً جهنّميةً لتكوينِ اللغةِ؛ فإنَّ قواعدَ المجازِ الصوتيِّ تتكفّلُ بإرساءِ نَفْسِها، مع تطاوُلِ المدّةِ، شأنُ أيِّ نظامٍ جماعيٍّ تزدادُ فعاليّتهُ كلّما ازدادَ جهلُ أهلِه بأوالِيّته السرّيةِ. وإذا بدا أنَّ لفظةَ «الإصغاءِ» توجبُ هذا الوعيَ، فما ذاك إلّا لأنّنا، نحنُ، لم نَجِدْ لفظةً نُعَبِّرُ بها عن عَمَلٍ يُشْبِهُ عملَ الجسمِ حينَ يُصَحِّحُ وَضْعَه وهو نائمٌ.

(٥٩) أنظرْ أعلاه تأويل العلايليّ لـ «شجر».

فالإصغاءُ هنا تلمّسٌ قريبٌ جدّاً، في بدايتِه، من الحسِّ. ولا يكادُ التعبيرُ بـ «غُنّةِ» النونِ عن «البطونِ في الشيءِ» يتجاوزُ، إلّا بقليلٍ، تقطيبَ الجبينِ، من الحزنِ مَثَلاً، خُصوصاً حينَ يَكُفُّ التقطيبُ عن أنْ يكونَ حركةً «طبيعيةً»، ليصيرَ لَعِباً أفقدتْهُ العادةُ وعيَه، نوصلُ به الحزْنَ إلى الآخرِ. غيرَ أنَّ هذا القليلَ كثيرٌ.

Words! Words! Words! وإذا نحنُ شِئْنا أن نأتيَ بدليلٍ قاطعٍ على انتفاءِ الحاجةِ إلى الوعيِ في مُطاوعةِ المفرداتِ لقواعدِ المجازِ الصوتيِّ، فما علينا إلّا أن نَنْظُرَ قليلاً في حالنا مع لغتِنا اليومَ. مَنْ مِنّا لم يُردّدْ يوماً أنَّ العربيَّ يُؤْخَذُ بـ«سحرِ الكلمةِ»؟ وفي أيّةِ لغةٍ، حيّةٍ حاضراً وتراثاً، غيرِ العربيةِ، لا يكادُ يُعْرَفُ معظمُ الشعرِ من معظَمِ النثرِ إلّا بالأوزانِ[٦٠]؟ ولماذا كانَ السَّجْعُ؟ إلخ...

(٦٠) في عصرنا هذا، باتَ كلُّ من راهقَ البلوغَ واللغةَ يبيحُ لنفسِه السخريةَ من حدِّ قدماءِ العروضيّينَ للشعرِ بأنَّه «الكلامُ الموزونُ المقفّى». والحالُ أنَّ ابن خلدون نفسَه، في نقدِه لهذا الحدِّ، لم يَجِدْ ما يُضيفُه إليه سوى شُروطٍ كان العربُ يشرطونَها لرفعِ طبقةِ الكلامِ عامّةً، شِعراً كان أم نثراً. أي أنَّ شروطَه (البلاغة، الاستعارة والأوصاف، استقلال الجزء عمّا قبله وبعده) نعثرُ عليها متحقّقةً، جملةً، في الجيِّدِ من الخطبِ والمقاماتِ مثلاً... وهي لم تَكُنْ، لولا الوزنُ والرويُّ، لتكفي حدّاً للشعرِ. (*المقدمة*، ـ الباب السادس، الفصل الرابع والأربعون والفصل السادس والأربعون). والحالُ أيضاً أنَّ حدّ الشعرِ كان يسيراً على العروضيّينَ، دونَ الإكثارِ من الشروطِ، لأنَّ الشعرَ، بتأصُّلِه في المفردةِ العربيةِ، هو أصلٌ لكلِّ ما أُطلقَ عليه لاحقاً آسمُ الأدبِ. فالمشكلةُ ليسَتْ في حدِّه، بل في حدِّ الفنُونِ الأُخرى، المضطربةِ أبداً بين الانفصالِ عنه والاقتداءِ به. ذلك أنَّ فنونَ النثرِ العربيِّ جاهدَتْ قُروناً للاستقلالِ عن الشعرِ، وما تزالُ تشدُّها إليه، من هنا أو هناكَ، حبالُ سرّيّةٍ خفيّةٌ، لم تفلحْ في قطعِها جميعاً. والعلّةُ الأصليةُ (وليستِ الوحيدةَ، بطبيعةِ الحالِ) لهذا الاضطرابِ المريرِ هي

نَعْلَمُ أن الأجوبةَ شَتّى... القرآنُ الّذي حَمَلَ أكثرَ المعاني وضعيةً في أكثرِ القوالبِ جَلالاً، فشاعَتِ المعاني في نُفوسِ العربِ وعليْها مِسْحَةٌ من قوالِبِها! موسيقى اللغةِ!، تخبُّطُنا في مرحلةِ ما قبلَ الرأسماليةِ! إلخ... لكنَّ هذه الأجوبةَ لا تَعدو أن تكونَ دَعواتٍ إلى تكرارِ الأسئلةِ.

يقولُ سارتر، في مكانٍ ما، ما معناه إنَّ الكلمةَ «تَنْعَدِمُ» لِتُفْصِحَ عن القصدِ. ما أروعَ التضحيةَ!... لكنَّ الكلمةَ العربيةَ تَرْفُضُ أن تَنْعَدِمَ... ففي «رأيِها» أنَّ قصدَها ليسَ أحسنَ منها! وهي، لكونِها مؤسّسةً على المجازِ الصوتيِّ، شيءٌ لا لفظةٌ... وفي الكلامِ العربيِّ شبهٌ بالتمثيلِ، أكثرَ ممّا فيه من الشبهِ بالكلامِ... مقدرةُ الممثّلِ القديرِ هي في أن يُقْنِعَكَ أنّه هو ما هو على الخشبةِ لا في أن يَرُدَّكَ إلى ما هو في البيتِ. وحينَ تَستعيرُ اللفظةُ حِيَلَ المجازِ الصوتيِّ لأداءِ مَعْناها يُمْسي عَسيراً عليك أن تُعْدِمَها لِتَنْفُذَ إلى المَعْنى... فهي، إذْ ذاكَ، شيءٌ منحوتٌ، مُنَمْنَمٌ، مُهَنْدَسٌ... أثرٌ فنّيٌ! مَنْ «يُعْدِمُ» الموناليزا ـ اللوحةَ، ليصلَ إلى الموناليزا ـ المرأةِ، (الّتي يُقالُ إنّها كانَتْ رجُلاً!)؟ اللفظةُ العربيةُ هي مدلولُها أو ظلُّه، أو، إنْ شئْتَ، تمثالُه الثمينُ... تَتَبَرَّجُ وتقِفُ بينَكَ وبينَ مَعْناها! شأنُها، في ذلك شأنُ الشعرِ وشأنُ تمثالِ موسى الّذي هو، في كنيسةِ بطرس، موسى نفسُه، وشأنُ لورنس أوليڤييه الّذي هو، على الخشبةِ، هملت نفسُه. والعربيُّ ما زالَ ـ رُغْمَ أنَّ المجازَ الصوتيَّ ليس إلّا جُزءاً ممّا قبلَ تاريخِه ـ

في صمودِ «مشيمة» أولى من المفرداتِ ـ الأشياءِ، المضادّة أصلاً للنثرِ. لذا لم يكنْ سؤالُ اللغةِ العربيةِ: ما هو الشعر؟ فالشعرُ ماثلٌ دائماً (دونَ أن يكونَ مَعْنى مثولِه أنه جميلٌ، كلّه أو جلّه، فتلك مسألةٌ أُخرى) ولذا صحَّ أن نسألَ، دونَ أيِّ تعمُّدٍ للإغرابِ: ما هو النثر العربيُّ؟ هل هو موجودٌ؟ هل هو ممكنٌ؟ ما هي شروطُ إمكانِه؟... فقد لا يكونُ النثرُ العربيُّ ـ حينَ يقتربُ من مثالِه ـ إلّا الشعرَ العربيَّ غيرَ الموزونِ وغيرَ المقفّى!...

يُصْغي إلى صوتِه... وهو، في إصغائِه هذا، أَوْلى الناسِ بالردِّ على دو سوسور. فيكونُ عليهِ أن يَخْتَرِقَ جِدارَ الصوتِ لِيَصِلَ إلى العالمِ...

وقد خطرتْ ليَ الآنَ ترجمةٌ لصيحةِ هملت المشهورةِ: كَلِمُن! كَلِمُن! كَلِمُن!

الملحق الأول

جدول «ك ن ن»

كنب: «غلظ» و «استغنى»، «والكنب غلظٌ يَعْلو الرِّجلَ والخفَّ والحافرَ واليدَ، أو خاصٌّ بها إذا غَلُظَتْ من العَمَلِ (...) وأكنب عليه بطنُه اشتدَّ، ولسانُه احتبسَ وكنبه في جرابِه (...) كَنَزَه، والكانِبُ الممتلىءُ شبعاً (...)»

كنت: «في خلقه قَوِيَ، والكنتي (...) الشديدُ والكبيرُ (...) وقد كنِتَ (...) خَشن (أي أنتنَ من الداخل)»[61].

الكنثة: «نوردجة تُتّخَذُ من آسٍ وأغصانِ خلافٍ يُنَضَّدُ عليها الرياحينُ ثمّ تُطوى، وإعرابُه: كنثجة، وبالنبطية: كنثا».

ك ن د: «الكنود» كُفرانُ النعمةِ وبالفتحِ الكَفورُ (...) واللوّامُ لربّه تعالى، والبخيلُ والعاصي، والأرضُ لا تُنْبِتُ شيئاً[62] ومَنْ يَأْكُلُ وحدَه ويَمْنَعُ رِفْدَه، ويَضْرِبُ عبدَه، والمرأةُ الكفورُ للمودّةِ والمواصلةِ (...).

(٦١) غير موجود في **اللسان**، وقد أثبت «الكنتي» في «كون» وجعل معناه: من يكرر في كلامه «كنت» «كنت».

(٦٢) من البيّنِ أن هذا هو المَعْنى الحقيقيُّ، والمعاني الأُخرى كناياتٌ منه. وقد نَبَّهَ الشدياقُ في نقدِه لصاحبِ **القاموس** إلى أنَّ «أئمّةَ اللغةِ يقدّمونَ المجازَ على الحقيقةِ غالباً أو يعدلونَ عن تفسيرِ الألفاظِ بحسبِ وضعِها الأصليِّ. غيرَ أن المصنِّفَ، (أي الفيروزأبادي)، زاد عليهم كثيراً في هذا النوعِ (...)» ولا شكَّ أن هذا يضعُ أمامَ الباحثِ عقبةً إضافيةً.

ك ن ذ: غيرُ موجودٍ.

ك ن ر: دَخيلٌ، حسْبَ اللسان...

ك ن ز: «اسمٌ للمالِ إذا أُحرِزَ في وعاءٍ (...) وقيلَ الكنزُ المالُ المدفونُ، وتُسَمّي العربُ كلَّ كثيرٍ مجموعٍ يُتنافسُ فيه كنزاً».

ك ن س: «الكنس: كَسْحُ القمامِ عن وجهِ الأرضِ (...) قال اللّحيانيّ: كناسةُ البيتِ ما كُسِحَ منه من الترابِ فأُلقِيَ بعضُه على بعضٍ (...) والمكنس: مَوْلِجُ الوحشِ من الظّباءِ والبقرِ تَسْتَكِنُّ فيه من الحرّ، وهو الكناسُ (...) وهو من ذلك لأنها تكنسُ الرملَ حتى تَصِلَ إلى الثّرى (...) وهو مَوْضِعٌ في الشجرِ يُكَنُّ فيه ويستتر (...)»

ك ن ش: «التهذيب: ابنُ الأعرابيّ الكنش أنْ يأخذَ الرجلُ المسواكَ فيُلَيِّنُ رأسَه بعد خشونتِه (...) والكنش: فتل الأكْسِيةِ».

ك ن ص: «(...) ابن الأعرابيّ: كنص إذا حرّكَ أنفَه استهزاءً (...) ويُروى بالسين».

ك ن ظ: «(...) الكنظ بلوغُ المشقّةِ من الإنسان (...) قالَ أبو تراب: سَمِعْتُ أبا مِحْجَنٍ يَقولُ: غنظه وكنظه إذا ملأَه وغَمّه».

ك ن ع: «(...) انقبضَ وانضمَّ (...) والنجمُ مالَ للغروب (...) والعُقابُ ضَمَّتْ جناحَيْها للانقضاضِ (...) والكِنعُ بالكسرِ العنك (أي الأصل (...))».

ك ن ف: «أنتَ في كَنَفِ اللّهِ تعالى (...) في حِرْزِه وستره، وهو الجانبُ والظلُّ والناحيةُ (...)؛ ومن الطائرِ جناحُه (...) و (كنف) الإبلَ والغنمَ (...) عَمِلَ لها حظيرةً يُؤْويها إليها. و(كَنَفَ) عنه عَدَلَ (...). (و) الكَنيف (...) هو السترةُ والساترُ والترسُ والمِرحاضُ، وحظيرةٌ من شجرٍ للإبل (...)».

ك ن م: «التهذيب: أهمل الليث نكم وكنم واستعملَهُما ابنُ الأعرابيّ فيما رواهُ ثعلبٌ عنه، قالَ: النكمةُ المصيبةُ الفادحةُ. والكنمةُ الجراحة».

ك ن ن: (هي المضاعفُ الّذي انطلقْنا منه).

ك ن ه: «الكُنْه بالضمِّ جوهرُ الشيءِ وغايتُه وقَدْرُه ووقتُه ووجهُه (...)»

كنى: «به عن كذا (...) كناية تكلّمَ بما يُسْتَدَلُّ به عليه (...)».

الملحق الثاني

جدول «ن ك ك»

ن ك أ: «(...) نَكَأَ القرحةَ كمنعَ قَشَرَها (أي تكوُّن قشرتِها) قبلَ أن تَبْرَأَ فنديت (...)».

ن ك ب: «نَكَبَ (...) عَدَلَ (...) نكبَ الإناءَ هَراقَ ما فيه، والكِنانةَ نَثَرَ ما فيها، و (نكبت) الحجارةُ رِجلَه لَثَمَتْها أو أصابَتْها (...) والنكيبُ دائرةُ الحافرِ».

ن ك ت: «النكتُ أن تضربَ في الأرضِ بقضيبٍ فيؤثّرُ فيها وأن يَنْبُوَ الفرسُ، والناكتُ أن يَنْحَرِفَ مِرفَقُ البعيرِ حتّى يقع على الجنبِ فَيَخْرِقَه، والنكتةُ بالضمِّ النقطةُ».

ن ك ث: «النكثُ بالكسرِ أن تُنقضَ أخلاقُ الأكسيةِ لتُغزَلَ ثانيةً (...) ونكث العهدَ والحبلَ (...) نقضَه (...) والسواكُ تَشَعَّثَ رأسُه و (النكاثُ) بثرٌ يخرُجُ في أفواهِ الإبلِ».

ن ك ح: «النكاحُ الوطءُ (...) ونكحَ النعاسُ عينه غلَبَها، والمطرُ الأرضَ اعتمدَ عليها (...)»

ن ك د: «نَكِدَ عيشُه (...) اشتدَّ وعَسُرَ، والبئرُ قلَّ ماؤُها، ونَكِدَ الغرابُ (...) استقصى في شحيجِه (...) و(نَكَدَ) فُلاناً منعة ما سَألَه أو لم يُعْطِه إلّا أقلَّه (...)».

ن ك ر: «(...) النُّكْرُ بالضمِّ الدهاءُ والفطنةُ (...) والمنكرُ (...) والأمرُ الشديدُ، والنّكرةُ خِلافُ المعرفةِ وما يَخْرُجُ من الحولاءِ والخراجِ من دمٍ أو قيحٍ (...) ونَكِرَ الأمرُ (...) صَعُبَ (...) ونكر فلانٌ الأمرَ (...) جَهِلَه، والمنكرُ ضدُّ المعروفِ، والنكراءُ الداهيةُ (...)».

ن ك ز: «نَكَزَتِ البئرُ (...) فَنِيَ ماؤُها (...) والحَيّةُ لَسَعَتْ بأنفِها و (النكزُ) الغرزُ بشيءٍ محدَّدِ الطرفِ (...)».

ن ك س: «نَكَسَه قَلَبَه على رأسِه

(...) والولادُ المنكوسُ أن تخرُجَ رِجلاهُ قبلَ رأسِه (...)»

ن ك ش: «نَكَش الركيّةَ (...) أخرجَ ما فيها من الجيئةِ والطينِ (...) و(نكش) الشيءَ أفناهُ و (...) (المِنكَش) النقّاب عن الأمور».

ن ك ص: «نَكَصَ عن الأمرِ (...) تَكأكأ وأحجَم، وعلى عقبَيْهِ رَجَعَ عمّا كانَ عليهِ من خيرٍ. خاصٌّ بالرجوعِ عن الخيرِ، وَوَهِمَ الجوهريُّ في إطلاقِه أو في الشرِّ نادر (...)».

ن ك ظ: «النكظُ (...) الجهدُ والعجلةُ (...) والجوعُ الشديدُ (...) والتنكّظُ الالتواءُ والبخلُ وشدّةُ الحالِ في السفرِ، ونَكَظُ حاجتِه عُسْرُها».

ن ك ع: «نَكَعَه عن الأمرِ (...) أعْجَلَه عنه (...) ونَغَصَه بالإعجالِ (...) وضَرَبَ بظهرِ قدمِه على دبره (...)»

ن ك ف: «نَكَفَ عنه (...) أنِفَ منه وامْتَنَعَ (...) وبحرٌ أو جيشٌ لا يُنْكَفُ لا يُبلَغُ آخِرُه ولا يُقطَعُ ولا يُحصى ونَكَفَ الدمعَ نَحّاه عن خدّه بإصبعه وعنه عَدَلَ (...)»

ن ك ك: (سبق ذكره).

ن ك ل: «نَكَلَ عنه (...) نَكَصَ وجَبُنَ ونَكَلَ به (...) صَنَعَ به صَنيعاً يُحَذِّرُ غيره، أو نَكَلَه نَحّاه عمّا قبلَه (...)».

ن ك م: «النكمةُ النكبةُ والمصيبةُ الفادحةُ».

ن ك ه: «نكه له وعليه (...) تَنَفَّسَ على أنفِه، أو أخرجَ نَفَسَهُ إلى أنفِ آخرَ، و (نَكَهَتِ) الشمسُ اشتدّ حرُّها. ونَكِهَهُ (...) واستنكَهَه شمّ ريحَ فمِه (...)».

ن ك ى: «نكى العدوَّ قَتَلَ وجَرَحَ و(نكى) القرحةَ جَرَحَها (...)».

الملحق الثالث

جدول دلالات الحروف للشيخ عبد الله العلايلي[٦٣]

(١) **الهمزة:** يَدُلُّ على الجوفيةِ، وعلى ما هو وِعاءٌ للمَعنى، ويَدُلُّ على

(٦٣) أسعد علي، *تهذيب المقدمة اللغوية للعلايلي*، مرجع سابق، ص ٦٣ - ٦٤. ورغم ما ينطوي عليه هذا الجدولُ من إقدامٍ عجيبٍ وجهدٍ رائعٍ، لا نجدُ لِزاماً أن يُعْتَمَدَ

الصفةِ تَصيرُ طبعاً...

(٢) **الباء:** يَدُلُّ على بلوغِ المَعنى في الشيءِ بُلوغاً تامّاً، ويَدُلُّ على القِوامِ الصّلبِ بالتفعّلِ...

(٣) **التاء:** يَدُلُّ على الاضطرابِ في الطبيعةِ أو المُلابسِ للطبيعةِ في غيرِ ما يكونُ شَديداً...

(٤) **الثاء:** يَدُلُّ على التعلُّقِ بالشيءِ تعلُّقاً له علامتُه الظاهرةُ سواءٌ في الحِسِّ أو المَعنى...

(٥) **الجيم:** يَدُلُّ على العِظَمِ مطلقاً.

(٦) **الحاء:** يَدُلُّ على التماسكِ البالغِ وبالأخصِّ في الخفيّاتِ، ويدلُّ على المائية...

(٧) **الخاء:** يدلُّ على المطاوَعةِ والانتشارِ، وعلى التلاشي مُطلقاً...

(٨) **الدال:** يَدُلُّ على التصلّبِ، وعلى التغيّرِ المتوزّعِ...

(٩) **الذال:** يَدُلُّ على التفرّد...

(١٠) **الراء:** يَدُلُّ على المَلَكةِ، ويَدُلُّ على شُيوعِ الوصفِ...

(١١) **الزاي:** يَدُلُّ على التقلّعِ القويِّ...

(١٢) **السين:** يَدُلُّ على السَّعةِ والبسطةِ من غيرِ تخصيصٍ...

(١٣) **الشين:** يَدُلُّ على التفشّي بغيرِ نظامٍ...

(١٤) **الصاد:** يَدُلُّ على المعالجةِ الشديدةِ...

(١٥) **الضاد:** يَدُلُّ على الغلبةِ تحتَ الثقلِ...

(١٦) **الطاء:** يَدُلُّ على المَلَكةِ في الصفةِ، وعلى الالتواءِ والانكسارِ...

(١٧) **الظاء:** يَدُلُّ على التمكّنِ...

(١٨) **العين:** يَدُلُّ على الخلوِّ الباطنِ، أو على الخلوِّ مطلقاً...

(١٩) **الغين:** يَدُلُّ على كمالِ المعنى في الغُؤورِ أو الخفاءِ.

(٢٠) **الفاء:** يَدُلُّ على لازمِ المَعنى، أيْ يَدُلُّ على المَعنى الكنائيّ...

(٢١) **القاف:** يَدُلُّ على المفاجأةِ التي تُحْدِثُ صوتاً...

بحذافيره. على أنّ حدسَ خللٍ فيه هنا أو هناك أيسرُ بكثيرٍ من إثباتِ هذا الخللِ ومن إصلاحه...

(٢٢) الكاف: يَدُلُّ على الشيءِ يَنْتُجُ عن الشيءِ في احتكاكِه...

(٢٣) اللام: يَدُلُّ على الانطباعِ بالشيءِ بعدَ تكلُّفِه...

(٢٤) الميم: يَدُلُّ على الانجماعِ...

(٢٥) النون: يَدُلُّ على البطونِ في الشيءِ، أو على تمكُّنِ المَعْنى تمكُّناً تَظْهَرُ أعراضُه...

(٢٦) الهاء: يَدُلُّ على التلاشي...

(٢٧) الواو: يَدُلُّ على الانفعالِ المؤثِّرِ في الظواهرِ...

(٢٨) الياء: يَدُلُّ على الانفعالِ المؤثِّرِ في البواطنِ...

حوار مع الشيخ عبد الله العلايلي

■ يا مولانا! نريدُ الاطمئنانَ إلى مصيرِ عملِك المعجميّ... قبل أربعينَ سنةً صدرتْ *مقدّمة لدرس لغة العرب*، وفي ذيلها نماذجُ من المعجمِ الجديد. وقبلَ ربعِ قرنٍ صدرت من *المعجم الكبير* أربعةُ أجزاءٍ من مجلَّده الأوّلِ، وكان مُقدّراً له أن يقعَ في ٢٤ مجلداً.. وقبل ١٥ عاماً صدر الجزء الأوّل من *المرجع* فوَصَلَ إلى حرف الجيمِ ولم يُوْفِ عليه؛ وكان مُقدّراً له أن يتبعه جزآنِ آخرانِ، أُعلنَ عن قرب صُدورِهما مراراً ولم يصدُرا إلى اليومِ... وفي أثناءِ هذه الحربِ اللبنانيةِ قيل إن بطاقاتِ الشيخ العلايليّ الَّتي حَصَرَ عليها ثمراتِ جهدِه المعجميّ قد سُرِقَتْ، وإن ذلك تسبَّبَ في انتكاسِ صحّةِ الشيخ... وتسبَّبَ الخبرُ أيضاً في انتكاسِ آمالِ مريدي الشيخِ ومريدي العربيةِ... ثمّ جاء خبرٌ أخيرٌ مؤدّاه أن دولةً عربيّةً سوف تُمَوِّلُ طبعَ أعمالِ الشيخِ المعجميّةِ المُنْجزةِ... نريدُ أن نقفَ على جليّةِ الأمرِ في هذا كلّه... أن نعرفَ إلى أينَ وصلَ جهدُ الأربعينَ سنةً... ماذا أُنجِز؟ وماذا سيُنجَزُ ومتى؟ وماذا سيُطْبَع ومتى؟

■ كلُّ ما انطوى عليه السؤالُ صحيحٌ... ولكنْ عليّ أن أَلفِتَ النظرَ إلى أنَّ البحثَ العربيَّ في ذاتِه لم يَكُنْ غايةً لديَّ. أَلَّفْتُ كتابي *مقدّمة لدرس لغة العرب* سنة ١٩٣٧ وطُبِعَ سنة ١٩٣٨. وإنّما حَمَلَني على

نشر هذا الحوار في مجلّة *الفكر العربي*، السنة الأولى، العدد ٨/٩، ١٥ كانون الثاني/١٥ آذار ١٩٧٩، بيروت، ونعيدُ نشرَه في هذا الكتابِ بإذنٍ كريمٍ من العلّامةِ العلايلي ـــــ

هذا أنّني رأيتُ المؤسّساتِ الكُبرى، (المجامع...)، الّتي من شأنِها أن تَنْهَضَ بالعربيّةِ نهضَتَها المرجوّة، تعَلّقَتْ بالقُشورِ لا اللّبابِ مِنْ ناحيةٍ... ومن ناحيةٍ أُخرى، كان طابَعُها طابَعَ التّحاورِ أكثرَ منه طابَعَ التقريرِ الّذي يَنْتَهي إلى غايةٍ وثمرةٍ. وبعدَ تفحُّصِ ما يؤدّي إلى إخفاقِ هذه المؤسّساتِ الّتي تَضُمُّ نُخبةً لا تُنكَرُ قيمَتُها... وعندما طالعَ مجمعُ القاهرةِ الجماهيرَ بطائفةٍ من المُقرّراتِ كانَتْ أشبَه بالدورانِ في حلْقةٍ مفرغةٍ، تبيّنَ لي أنّهم لم يُدْرِكوا السّرَّ الحقيقيَّ في نَماءِ العربيةِ القديمةِ... فأخذَتْني الغَيْرَةُ على اللغةِ، وأصْدَرْتُ هذا الكتابَ لأدُلَّ المؤسّساتِ على معالِمِ الطريقِ. ولم تَكُنِ الرغبةُ المعجميّةُ حافِزي. وما إنْ صَدَرَ حتّى تَزَوْبَعَتْ حولَه الزوابعُ، في الصِّحافةِ، من المعارضينَ والمؤيّدينَ. وكانَ من أكبرِ نُصرائِه سلامة موسى والأب أنسطاس الكرملي المرموق آنذاك في البحث اللغوي المقارنِ. فكتب الكرملي في **الأهرام** مقالاً مطوّلاً يقولُ فيه: «قرأْتُ هذا الكتابَ الثمينَ، فألْفَيْتُه يفتحُ أبواباً في العربيةِ كانَتْ طلاسمَ إلى هذا اليوم»... وكذلك في **المقتطف**، إلخ.. وكثيرونَ من المُتَزَمّتينَ، بينهم الدكتور أمير بقطر، في مجلّة **التربية الحديثة**، كانوا من المهاجمين...

إلى أن عُرِضَ عليَّ في أواخِرِ الأربعيناتِ أن أنهضَ أنا، بعدَ أن وَضَعْتُ مصابيحَ الطرقِ، بوضعِ معجمٍ أُطبّقُ فيه الطرقَ الّتي وضعتُها. وهكذا وضعْتُ الجذاذاتِ الأولى من **المعجم الكبير**، ثمّ بَدَأْتُ أطبعُه تباعاً لفقدِ التمويلِ اللازم...

ورُغمَ أنَّ ما نُشِر، منه (٤ أقسام من المجلّدِ الأول وَصَلَتْ إلى مادّة [ألس])، أحْدَثَ دوِيّاً ضَخْماً (٥ آلاف نسخة نَفَدَتْ) فإنَّ ما كانَ

يَحُلُّ المُشكلةَ هو تقدُّمُ دولٍ للتمويلِ... فرأيتُ أن أضعَ معجماً وسيطاً يُخصَّصُ مردودُه لطبعِ **المعجم الكبير** الّذي هواي فيه. و**المعجم الكبير** أنْجزْتُ جذاذاتِه، وهيَ الأساسُ. وما يَبْقى هو عمليةُ المَأْلَفَةِ (Synthèse)، (وهذه أَحَبُّ من كلمةِ «تركيب» أو سِواها الّتي لا تَدُلُّ على المفهومِ الأصليّ للكلمة). وعندما صَدَرَ المجلّدُ الأوّلُ من **المرجع** سنة ١٩٦٣ (وصل إلى مادّة «جدا»). ورغْمَ استقبالِ السّوقِ إيّاه بترحابٍ، كانَ المردودُ يَسيراً... وتقدّمَتْ دارٌ للنشرِ لاحقاً لإكمالِ نشرِه... وما إنْ بدأتُ بإكمالِ حرفِ الجيمِ حتّى وَقَعَتْ أحداثُ لبنان. أمّا العروضُ من الدولِ العربية، فكانَ بينَها عرضٌ واحدٌ جادٌّ... ولا أدرِي ما جَرى بعدَ ذلك... عَرَضوا طبعَ **المعجم الكبير**... ولم أُفاتَحْ بعدَها بالأمرِ. وجاءَتْ عُروضٌ أُخرى كلاميّةٌ... وفي ما سَبَقَ كانَ ثمّةَ عرضٌ جدّيٌّ من الاتّحادِ السوفيتيّ... إذ جاءني أحدُ أعضاءِ الأكاديميّةِ السوفيتيةِ في موسكو، سلطانوف الأب، مُكلّفاً من قِبَلِ الأكاديمية... أتاني بهديّةٍ من أُستاذه هي المعجمُ العربيُّ - الروسيُّ... وكانَ عرضُه جدّيّاً لطبعِ **المعجم الكبير**. كان ذلك في أواخرِ الخمسيناتِ. وعَرَضوا تأليفَ لجنةٍ للمساعدةِ بينَ يَدَيَّ. وكان يَقْتَضي ذلك الانتقالَ إلى هُناك. وهو ما لم تَسْمَحْ به ظُروفي.

أمّا ما جاءَ عن السَّرقةِ، فصحيحٌ أنَّ المبيَّضاتِ تعرّضَتْ للإتلافِ... ولكنَّ الكتابَ لا يزالُ مَوْجوداً بمسوّداته... وكانَ ردُّ الفعلِ طَبْعاً حالة اكتئابِ بسببِ طولِ الجهدِ الّذي بُذِلَ في هذا المَشْرَع.

أُمنيتي الآنَ هي أن أوفَّقَ، عن طريقٍ ما، إلى إصدارِ **المعجم الكبير** كاملاً... هذه أعزُّ ما في نَفْسي من أمانٍ.

■ دعْنا نتحدّثْ قليلاً الآنَ عن **مقدّمة لدرس لغة العرب**... كانَ لكَ من العمرِ ثلاثةٌ وعشرونَ عاماً، في ما أظنّ، حينَ صَدَرَ هذا الكتاب عام ١٩٣٨... ما هو التحصيلُ الّذي كُنتَ قد أدركْتَه في تلك السنّ المبكرة حتّى أمكنكَ من تأليفِ هذا الكتاب الّذي لم يزلْ فريداً في جِدّته إلى اليوم؟... مِمّنْ تعلّمت وأين؟ ومن أيّةِ مصادرَ غَرَفْتَ؟ هلاّ ذكرْتَ لنا شيئاً عن الأشياخِ الّذينَ أخذْتَ عنهم... وهلاّ قلتَ كلمةً في الشّيخَيْنِ البيروتيّين عبد الرحمن سلام ومصطفى الغلاييني اللذيْنِ تذكُرهما في **المقدّمة**؟

■ كانَ تحصيلي المبدئيُّ هنا في لبنان. فبقيتُ في مدرسةِ المقاصدِ (الحرش) وكانَتِ الوحيدةَ الّتي للجمعيّةِ آنذاكَ، من ١٩١٩ إلى ١٩٢٤... بعدَها سافرْتُ إلى مصرَ، وهناكَ أدركْتُ شيوخاً ذوي فضلٍ، منْهم أبو الفضلِ الجيزاويّ الّذي أصبحَ شيخَ الأزهرِ، والشيخُ السّمروطي، والشيخُ محمد بخيت مُفتي الديارِ المصريةِ آنذاك، والشيخُ الدجوي، وهو من كبارِهم، وسواهُم كثير.

دَرَسْتُ عليهم، في الأزهرِ، علومَ اللّغةِ والدينِ. وكانَ كلٌّ منهم عَلَماً بذاتِه... وكانَ أكثرُ مَنْ يخلبُني مَنْ يُمْكِنُ أن يزاحِمَ بركبَتَيْهِ أمثالَ المُبَرِّدِ وأبي العبّاسِ ثعلبٍ، وهو سيّد علي المرصفي الّذي شَرَحَ **الكامل** للمُبَرّد في مُجلّدات سمّاها **رغبة الآمل في شرح الكامل**... وكانَ قديماً في الأزهرِ حَضَرَ عليه طه حسين والزيّات إلخ... وقد دَرَسْتُ عليه **الكامل**.

أمّا ذِكْرَياتي عن شيوخِ بيروتَ الكبارِ... فالشّيخانِ المذكورانِ في السؤالِ، لكلٍّ منهما ميزةٌ. ميزةُ الشيخِ مصطفى كانَتِ التّبَحّرَ في القواعدِ... وميزةُ الشيخِ عبد الرحمن العمقَ في موادِّ متنِ اللغةِ. وهما خيرُ من رأيْتُ في بيروتَ... وأُشَدِّدُ على كلمةِ بيروت لأنّني أدركْتُ في لبنان علماءَ آخرينَ أعتزُّ بعلمِهم وصداقتِهم، منهمُ السيّدُ عبد الحسين شرف الدين

والسيّد محسن الأمين وسواهما... والشّيعةُ أنفُسهم لا يعرفونَ هؤلاءِ الأعلامَ حقَّ المعرفةِ... وآخرهُم الشيخ محمد التقي الصادق... ولا أريدُ أن أتمثّلَ بقولِ البوصيريِّ في هَمْزيته:

والدّعاوى إنْ لَمْ يُقيموا عليْها
بيّناتٍ أصحابُها أدْعياءُ

■ أوّلُ ما يخطرُ في شأنِ مضمونِ **المقدّمة** هو كلامُك على أدوارٍ في تكوّنِ اللغةِ كانَ أوّلَها الجدولُ الهجائيُّ نفسُه الّذي تعتبرُ أنه أولُ لغةٍ استوتْ للإنسانِ القديم. وينتمي هذا الرأيُ إلى المذهب التطوريّ. إذْ يبدو أنك تتناولُ الطبقاتِ الّتي تتكوّنُ منها بنيةُ اللغةِ في آخرِ حالاتِها وتعتبرُ كلاً منها دوراً تاريخياً عَبَرَتْه اللغةُ فعلاً، خلالَ مدّةٍ معيّنةٍ، إلى دورٍ أرقى... هذا المذهبُ التطوريُّ قلّ أنصارُه منذُ بضعِ عشراتٍ من السنينَ بينَ علماءِ الألسنيةِ العامّةِ... فهلْ ما زلْتَ أنت عليه؟ ما هو موقفُك اليومَ من مسألةِ تطوُّرِ اللغة؟

■ بادىءَ بدءٍ أنا عَدُوُّ المقارنة... ويُعجِبُني حديثُ النقّادِ الألمانِ عن «هَوَسِ المقارنة»... كإلصاق تَشاؤم شوبنهور بالمعرّيِّ مَثَلاً... اللغةُ، كمؤسّسةٍ اجتماعيةٍ صادرةٍ عن كائنٍ حيٍّ لها استقلالُها... الأحاديةُ الّتي قُلْتُ بها كُنْتُ الوحيدَ القائلَ بها. كانَ لي صديقٌ كبيرٌ هو پول كراوس، وقد أبدى لي إعجابَه بالكتابِ... وعارضَ قضيّةَ الأحاديّ. لكنّني أتمسّكُ بهذا الرأيِ... التحليلُ اللغويُّ إنْ لمْ يَكُنْ جزئياً لم تَهْتَدِ إلى دلالةِ اللفظةِ، لأنَّ اللفظةَ، حرفاً فحرفاً، هي جملةٌ كاملةٌ لا يوقفُ على مَعْناها إلّا من خِلالِ الأحاديةِ... وكانَ أبو حيّان مُلْهَماً في كتابه **الارتشاف** (وهو من أجلِّ الكتبِ ولم يُطبَعْ) في أنه أشارَ إلى الأحاديةِ... وكانَتْ له مُشاركاتٌ في لُغاتٍ أُخرى منها الطاويّةُ

والتركمانيةُ إلخ... الحرفُ الواحدُ في الصينيةِ تَختلِفُ دَلالته بآختلافِ الصوتِ المصاحبِ... إذا قِسْتَ على عِلْمِ الحيوانِ... كيفَ للحيوانِ صَوْتٌ للغريزةِ وصوتٌ للحنانِ إلخ... وإذا تذكَّرتَ خُضوعَ اللغةِ للنواميسِ البيولوجيةِ، دونَ خَوْضٍ في هذه المقارنةِ، نَجِدُ أنَّ الأحاديَّ هو الَّذي يُفَسِّرُ غوامضَ اللغةِ، ولا سيّما العربيّةُ، وهي من أقدمِ اللغاتِ وأرفعِها، وتَحفَظُ تطوُّرَها في «ظلالِ» الكلماتِ، أيْ في الدائرةِ الَّتي يكونُ المعنى المعجميُّ المستعملُ نقطتَها. مثلاً الفاءُ تفيدُ الظرفَ... الوعاءَ... الكافُ تفيدُ التَّكوُّفَ أي الاستدارةَ، ومنْه سُمِّيَ حتارُ الأذنِ «الكوف»، وآشتقّ آسمُ «الكوفةِ» الَّتي بُنِيَتْ مستديرةً... إذاً المَعْنى المتحصِّلُ من ظرف + استدارة، هو مُتَكَوِّفٌ ظرفيٌّ... فلا تَعْجَبْ إن سَمَّوا الفكَّ فكّاً. في «فكر» الفاءُ ظرفٌ والكافُ آستدارةٌ والراء آنتشارٌ. الفكرُ شيءٌ له طاقةُ الانتشارِ من جمجمةٍ أيْ متكوِّفٌ مستديرٌ... فأنا لم أزَلْ عندَ الأحاديّةِ...

وعندما تُتْبِعُها بسرِّ الحركاتِ الَّتي تتغيَّرُ بتغيُّرِها المعاني (وسأُفرِدُ لها فصلاً في الطبعةِ الجديدةِ من **المقدّمة**) ترى أنَّ تُهمةَ اللّامنطقيةِ ساقطةٌ... «الغَمر»، (بفتح الغين): المكانُ المغطّى بالماءِ... «الغُمر»، (بضم الغين): الساذجِ... «الغِمر»، (بكسر الغين): السخينة (حرارة الانفعالاتِ) والحقدُ... الأبُ مرمرجي وسواهُ آتّهموا العربيةَ باللّامنطقيةِ لوجودِ هذه الفوارقِ... وذلك أنّهم لم يُدْرِكوا معانيَ الحركاتِ... أساسُ المعنى هو الغَمْرُ، بالماءِ... والمَغمورُ العقلِ سَمَّوْه الغُمْر. والمغمورُ بالانفعالاتِ سَمَّوْه الغِمْر... فأمثلتُهم تَحُجُّهم... ولا أستطيعُ هنا أن أُفَصِّلَ البحثَ في الحركاتِ. ولكنّني أُشيرُ إلى أساسِه عِنْدي وهو المدرسةُ السلوكيةُ (تجارب باڤلوف سنة ١٩٠٩)... رنينُ جرسِ

باڤلوف المتنوِّعُ وأثرُه المتنوعُ في الكلبِ يُساوِيانِ الحركاتِ، لأنَّ الحركاتِ هي رنينُ الحروفِ، ولكلٍّ منها دلالةٌ... وهجرانُ النظريةِ الثنائيةِ من جانبِ الألسنيّينَ لا يَدُلُّ على سُقوطِها... فأصواتُ الطبيعةِ (طنّ، رنّ، عنّ، إلخ...) هي ثنائيةٌ... الفعلُ يَسْبِقُ الصفةَ في التولّدِ، فكانَتِ الأشياءُ تُسَمّى بالأفعالِ الثنائيةِ لا بالصفاتِ... وأنا قرَّرْتُ أن الحركاتِ كانَتْ حُروفاً. لم يَكُنِ القدماءُ يَقولونَ: عَقَدَ، يَعْقِدُ... بل: يَعْقِيدُ... ولا يزالُ «اليعقيد» آسماً لنباتٍ صمغيٍّ... والشاعرُ الجاهليُّ يقول:

«مِنْ حَيْثُ ما سَلَكوا أدْنو فأنْظورُ»

أي: «فأنْظُرُ». والحيوانُ الَّذي لا يَخْرُجُ من وِجارِه سَمَّوه «يَربوعاً»، وهذه هي الصيغةُ القديمةُ للفعلِ المضارِعِ «يربع». وهذا أمرٌ لا مجالَ للتردُّدِ فيه. وإلّا عُدْنا إلى نظريةِ خلقِ اللغةِ... اللغةُ فيها تَعَضّي الكائنِ العضويِّ الَّذي أعطاها.

■ جَهِدْتَ منذ **المقدّمة** لتخصيصِ موازينِ الاشتقاقِ والتفريعِ بدلالاتٍ ثابتةٍ... إلى أيِّ حدٍّ بدا لك الأمرُ ممكناً عملياً في جهدِك المعجميّ؟ في محاضرةٍ لك أخيرةٍ سمعتُك تقولُ: «فكروية» لـ Idéologie وفي **المرجع** تقول «إراضة» لـ Géologie ؟ فنقع إذاً على وزانيْنِ مختلفينِ لأداء معنى اللاحقة الواحدةِ ذاتِ الأصلِ اليوناني Logos... وقد شاعَتْ «عقلانية» مثلاً لـ Rationalisme ووجودية (لا وجودانية) لـ Existentialisme رغم أن اللّاحقةَ الأجنبيةَ هي واحدةٌ هنا أيضاً... فأينَ نحنُ الآنَ من هذه المشكلةِ؟...

■ لا سبيلَ لإغناءِ العربيةِ إلّا بقاعدةِ الموازينِ. وهي أهمُّ ما أعْتَزُّ به في الجانبِ الإثرائيِّ من **المقدّمة**. وثباتُ الدلالةِ لم يَفُتِ القدماءَ الَّذين لاحظوه في نحوِ سبعةِ موازينَ. وأنا جارَيْتُهم في ذلك. ومَدَدْتُهُ إلى ما

حفِظَه سيبويه في **الكتاب**، إذ أحصى أوزانَ الثلاثيِّ في ثلاثمائةٍ وزيادة... فتابَعْتُها لأستخلصَ المعنى الزائدَ على الجذرِ في كلِّ وزنٍ... كانوا يُميِّزونَ بينَ «دلالة المادّة» و«دلالة الهيئة». «نَشَرَ» مادّة، و«منشار» هيئة من هيئاتها، وهي الآلةُ... وأنا قُلْتُ إن إغناءَ العربيةِ يكونُ من هُنا... إلى أن يُصْبِحَ التطبيقُ شبهَ آليٍّ.

أمّا «الإيديولوجية» فآشتقَّتْ أوّلاً لتدلَّ على عِلمِ الفكرِ. ثمّ دَلَّتْ لاحقاً، مع ماركس، على مذهبيةِ فكرٍ معيّنٍ. فصارَ لها معنيانِ... فأبقَيْتُ للأوّلِ «فِكارة»، وجَعَلْتُ للثاني «فكروية» نسبة لـ«فِكْرى» كـ«ذكرى»، الّتي أثبتها **لسان العرب**... وزيادةُ الياءِ والتاءِ تَجْعَلُها مصدراً صناعياً كـ«اشتراكية» إلخ... أيْ دلالة isme، لأنَّ مَعْنى «إيديولوجية» الثاني يَدُلُّ على المذهبيةِ الّتي يُؤَدّيها isme.

وأَوَدُّ لَفْتَ النظرِ إلى أنَّ المعانيَ الّتي قَرَّرْتُها للموازينِ - أيْ دلالاتِ الهيئةِ - لم أُطلقْها بوجهِ القطعِ، بل بناءً على الأغلبيةِ. وآستدركْتُ على اللغويّينَ مثلاً أنَّ وزنَ «فُعال» الّذي يَدُلُّ على المرض (دُوار، كُباد، إلخ...) وأضافوا إليه وزنَ «فَعَل»... فَخَطَّأْتُهم لأنَّ «فُعال» ميزانٌ للمَرَضِ إن لم يَكُنْ مصدراً؛ فإن كانَ مصدراً دَلَّ على الصوتِ (صُراخ، نُباح، إلخ...)... ولم يَلْحَظوا أنَّ المَرَضَ المُزايلَ الّذي يُرجى بُرْؤُه جَعلوهُ من وزنِ «فُعال»، وما لا يُرجى بُرْؤُه جَعلوه من «فَعَل» (كَمَه، عَوَر، إلخ...). وهذا يَدُلُّكَ على دِقّةِ العربيِّ في تخصيصِ الموازينِ. وقَدْ أوصى محمد عبد الغني حسن المجمعَ اللّغويَّ في القاهرةِ بالأخذِ بفَضْلِ العلايليِّ بين الموازينِ. إذ حينَ تُشْتَقُّ من كلِّ ثلاثيٍّ ٣٠٠ لفظةٍ متمايزةٍ، فأيّةُ لغةٍ تستطيعُ أن تُجاريَ العربيةَ؟!...

قُلْتُ أيضاً إنَّ العربيةَ لو ظَلَّتْ تتطوَّرُ في الجزيرةِ ولمْ تَخرُجْ منها لآنْتَهَتْ إلى إلغاءِ الأبوابِ الصَّرفيةِ الستّةِ وآستقرَّتْ على الثاني: فَعَلَ، يَفعِلُ (ضَرَبَ، يَضرِبُ). الفرّاءُ يقولُ إنَّ الأصلَ في الأبوابِ هو الثاني. وأنا أتحدّى أيَّ أديبٍ أن يَضْبُطَ في قراءتِه عَفواً عينَ الفعلِ... نحنُ نَفْتَحُ المُعْجَمَ مرّتينِ كَما يقولُ الغربيّونَ: مرّةً لأخذِ المَعْنى ومرّةً لضبطِ عينِ الفعلِ... وقدِ آقترحْتُ أنا الأخذَ ببابٍ: ضَرَبَ يَضْرِبُ... فقيلَ لي: ما تَصْنَعُ بالقرآنِ؟ وبالشِّعرِ الجاهليِّ؟... قلتُ: القديمُ يَبْقى... وشكسبير لا يقرأُهُ الإنكليزُ بالإنكليزيةِ المعاصرةِ بل بإنكليزيَّتِه هو... والغريبُ أنَّ ما جاءَتْ عينُه بالضمِّ وَرَدَتْ فيه غالباً «لغةٌ» أُخرى بالكسرِ: سَفَكَ، يَسْفِكُ (بكسرِ الفاء) أو يَسْفُكُ (بضمِّها) إلخ... وذلكَ ثابتٌ بالقراءاتِ القرآنيةِ... فآقترحْتُ الاقتصارَ على البابِ الثاني.

كذلك في شأنِ التعديةِ واللّزومِ. لا تعديةَ ولا لزومَ في العربيةِ. بَدَأَ الفعلُ لازماً، فلمّا أرادَ المتكلّمُ أن يَنْقُلَ ما تلبَّسَ به إلى غيرِه نَقَلَهُ إمّا بحرفٍ وإما بهمزةِ التعديةِ. القرآنُ يقولُ: «وقِفوهم إنَّكُمْ مَسْؤولون». ونحنُ نَعْرِف أنَّ «وَقَفَ» لازمٌ. وكانَ القدماءُ يُسمّونَ هذه الحروفَ حروفَ المعاني لا حروفَ التعديةِ. فإذا أَرَدْتَ تلوينَ الفعلِ بلونِ الظرفيةِ عَدَّيْتَه بـ«في»، أو بلونِ الملاصقةِ عَدَّيْتَه بالباءِ، إلخ... فَتَحْصُلُ على دلالةِ الفعلِ مع الحرفِ ولا يَدُلُّ ذلك على أنَّ هذا الفعلَ لا يَتَعَدّى إلّا بهذا الحرفِ. فاقْتَرَحْتُ إلغاءَ هذا التمييزِ بينَ التعديةِ واللزومِ.

إقترحتُ أيضاً إلغاءَ المؤنّثِ المعنويِّ، أيْ كُلِّ ما آعْتُبِرَ مؤنّثاً دونَ علامةِ التأنيثِ. وآستشهدْتُ بابنِ السِّكّيتِ الّذي يقولُ: «إن العربيَّ يَجْرُؤُ على تَذْكير ما لَيْسَتْ فيه علامةٌ».

■ ثمة إذاً تخصيص موازين الاشتقاق بدلالاتٍ قارّة. وثمّة أيضاً إباحةُ صوغِ موازينِ الثلاثيّ والرباعيّ برمّتِها من أيّ ثلاثيّ أو رباعيّ، وهو مبدأٌ آخر وضعْتَه لجهدك المعجميّ. ألا يقودُنا هذا الأمرُ الأخيرُ إلى كثيرٍ من التشابهِ؟... بينَ الاسمِ والصفةِ مَثَلاً؟... أرجو أن تقولَ لي إن كُنْتُ مخطِئاً حينَ أُخمّنُ أنَّ بعضَ الموازينِ لم تُشتَقّ قديماً من بعضِ الأصولِ تفادياً لمثلِ هذا التشابه.

■ هذا صحيحٌ. ولكنْ عندَ الاختلاطِ تَتَجنَّبُ الاشتقاقَ... فالاشتقاقُ اختياريٌّ... لا تَشْتَقُّ إلّا عندما تأمَنُ اللّبْسَ.

■ عملتَ على توحيدِ معاني المشتقّاتِ من المادّةِ الواحدةِ. وتَحفلُ **المقدّمة** و **المرجع** بكلمةِ «ملحظ». وهي كلمةٌ جميلةٌ جدّاً. وموقعُها من مشروعِك في خدمةِ المعجم العربيّ مهمٌّ جدّاً، في رأيي على الأقلّ. وذلك لأنّها تدخلُ وجوهَ المجازِ على أنّها ضوابطُ لمعاني المشتقّاتِ. فلا يعودُ المجازُ يتدخّلُ في التراكيبِ الإنشائيةِ وحدَها، بل أيضاً في إغناءِ متنِ اللغةِ نفسِه وتكثيرِ المعاني المستقرّةِ للألفاظِ. لكنّ هذه المعاني كثيراً ما تبدو متنافرةً، كما أشرْتَ أنتَ في ما سَبَق... فلا يَخلو الأمرُ من إشكالٍ. إذْ هلْ ثمّةَ من ضمانٍ للملاحظِ غيرَ الحدسِ؟ هل ثمّةَ قواعدُ أعملْتَها في ضبطِ المَلاحظِ حينَ تتنافرُ معاني المشتقّاتِ، أو معاني اللفظةِ الواحدةِ، بل تتناقضُ؟ وما هو دورُ علومِ البلاغةِ ـ الّتي استُخرجتْ أصلاً من الكلامِ المركّبِ ووُضِعتْ لخدمته ـ في وضعِ هذه القواعدِ، أيْ في ضبطِ حدّ اللفظةِ المعجميّ؟

■ لهذا السؤالِ أكثرُ من جانبٍ. الجانبُ الأوّلُ، أي المَلْحَظُ اللغويُّ، قاعدتُه المعنى الدائرُ في المُشْتقّاتِ، وهو واضحٌ عادةً. وعندما يَغْمُضُ، لك ضابطانِ. ثمّةَ شيءٌ أُسمّيهِ الإبدالَ تارةً وتارةً المعاقبةَ. عندما تَجِدُ معنىً نافراً، فلا بدَّ أنْ يكونَ ثمّةَ حرفٌ من حروفِ المعاقبةِ وليسَ أصلاً. وقد لَحَظَ ابنُ فارسٍ هذا الملحظَ في **معجم مقاييس اللغة**.

فضابِطُه أنّه، حينَ يَنْفِرُ المَعنى، تُقَلَّبُ حروفَ الأصلِ لتَجِدَ الحرفَ الّذي وَقَعَتْ فيه المعاقبةُ. هذه هي الحالةُ الأولى. والضّابطُ الثاني هو ما نُسمّيهِ تأصيلَ الفرعِ. إذْ كانَ العربيُّ يُؤَصِّلَ مشتقّاً من المادّةِ ثمّ يَشْتَقُّ منه. ثلاثيّ «رَجَسَ» يَدُلُّ على ما هو قذىً وقَذَرٌ. من أينَ جاءَ «رَجَسَ» بمَعْنى قاسَ الماءَ بالمِرْجاسِ؟ هذا من بابِ تأصيلِ الفرعِ. إذْ جَعَلَ المِرْجاسَ أصلاً واشتقّ منه الفِعلَ. من بابِ المعاقبةِ «الإبّان» بمعنى الوقتِ، وقد اضطربوا فيه كثيراً، هل هو من «أبّ» أم مِن «أبَن»، إلخ...؟ وهو من بابِ المعاقبةِ بين الباءِ والفاءِ، أيْ إنّه من «إفّان» وهو المُدّةُ المعينةُ، وتدلُّ على ذلك المقارنةُ مع الآراميةِ والسريانيةِ.

أمّا المجازُ فما هو؟ تَحدَّثْنا عن نقطةِ الدائرةِ وهي المَعْنى. نَقْلُ المعنى من النقطةِ إلى الدائرةِ هو المجازُ. التسمياتُ المتفرّعةُ من مجازٍ وكنايةٍ واستعارةٍ... تُرَدُّ كلُّها في حقيقةِ الأمرِ إلى الكنايةِ. التسمياتُ هذه تدقيقٌ في الفوارقِ، أمّا العبارةُ الشاملةُ فهي الكنايةُ. وهذا يُسهّلُ كثيراً البحثَ في البلاغةِ. صاحبُنا السكاكيّ في **مفتاح العلوم** يَتَمَحَّلُ في الكلامِ عنْ «وإذا المنيّةُ أنشبَتْ أظفارَها»، ويُطيلُ في التحليلِ... هذا ليسَ في حقيقةِ الأمرِ سوى كِنايةٍ.

■ تقولُ في مقدّمة **المرجع**، وقد عُدْتَ إلى ذلكَ الآن، إنّكَ تَنحو إلى تعليلِ ظاهرةِ الاختلافِ بينَ معاني المفردِ بالإبدالِ أو المعاقبةِ... وليسَ بالتضادِّ أو بتباينِ لهجاتِ القبائلِ... ولكنْ ألا يحدثُ أن يَتَّخِذَ اختلافُ اللهجاتِ نفسُه صورةً تشبهُ المعاقبةَ؟ فلا تعودُ هذه الأخيرةُ دائماً نتيجةً لتطوّرِ لهجةٍ واحدةٍ... بل تكونُ، أحياناً، نتيجةً لوجودِ «لُغتيْنِ» في اللفظةِ الواحدةِ تَنتمي كُلٌّ مِنهما إلى لهجةٍ، دونَ

آختلافٍ في المعنى، وقد ماتت إحداهما وبقيَتِ الأُخرى... بصيغةٍ أعمَّ، ما هو، في رأيك، مدى الأثرِ الَّذي تركَهُ الاختلافُ القَبَليُّ في العربية؟

■ لا بدَّ من التَّمييزِ بين العربيةِ عامَّةً وعربيةِ المعاجم. فقدِ آتَّفَقَ نحاةُ البصرةِ والكوفةِ على آعتمادِ سبعِ لُغاتٍ وآطَّرحوا الباقي. فلمْ يَعْتَدّوا بلغةِ قُضاعةَ مثلاً لمجاورتِها فارسَ. وهذا ما أثْبَتَتْهُ المعاجمُ. أمّا العربيةُ عامّةً فالاختلافُ بينَ لهجاتِها كبيرٌ بآختلافِ الظروفِ المحليّةِ... تكونُ الكلمةُ الأكثرُ شُيوعاً هي الأصلَ. وما قلَّ هو مِمّا دَخلَتْه المعاقبَةُ، إذا آختلفَ مَعْناه. مَثَلاً في القرآن: «يَأْخُذُكُم عَلى تَخَوُّف»... قريشٌ لا تَعْرِفُ هذا المعنى للتخوّفِ، وهو هنا ليسَ بمعنى الخوفِ. وقد سَأَلَ عمرُ بنُ الخطّابِ عن ذلك فقيلَ له إنَّ الكلمةَ تَعْني التنقُّصَ بلغةِ هذيلٍ. كقولِ أبي كبيرِ الهُذَليّ:

تَخَوَّفَ الرحْلُ مِنْها كامكاً قَرِداً

كما تخوَّفَ عُودَ النبعةِ السَّفَنُ

يَعْني الشاعرُ أن سِنام الناقةِ تَنَقَّصَ من آحتكاكِ الرحلِ به كما تَنَقَّصَ عودَ النبعةِ (وهي خَشَبٌ صلبٌ كالسنديانِ) السفنُ أي المبْرد.

■ سؤالٌ آخرُ يتّصِلُ بالموضوعِ نفسِه... إذا كَثُرَتْ معاني الأصلِ نفسِه، ناهيكَ بمعاني مشتقّاتِه، فكيفَ تُميّزُ المعنى الأصليَّ للأصلِ من المعاني الطارئةِ عليه؟ كانَ الشّدياقُ يأخذُ على الفيروزأبادي وعلى سواه أنّهم لا يَضعونَ المعنى الأصليَّ في مطلعِ المادّةِ... هل المعنى الحسّيُّ هو الأصليُّ دائماً؟

■ المعنى الأصليُّ هو الحسّيُّ في الأكثرِ... والشدياقُ آطَّلَعَ في

اسطنبول على نسخةٍ من **مقاييس اللغة** لآبنِ فارسٍ الَّذي يبدأُ دائماً بالمعنى الأصليّ. وهو قَلّدَ آبنَ فارسٍ. إذاً الأصليُّ في الأكثرِ هو الأوثقُ آتّصالاً بالواقعِ وما كانَ أرفعَ فهو الثاني وهكذا. وهذا مبدأُ «التصعيد» الَّذي يَخْضَعُ له الاشتقاق.

■ في عملِك المعجميّ آعتمدْتَ لوضعِ أُصولٍ جديدةٍ ما سمّاه قُدماءُ اللغويّين الاشتقاقَ الكبيرَ، وأطلقْتَ عليه أنت آسمَ قاعدةِ الدوائرِ. تذكرُ المثالَ الَّذي يُقدّمُهُ آبنُ جنّي حين يقلّبُ «كَلَمَ» فيحصلُ على «لَكَمَ»، «مَلَكَ»، «مَكَلَ» إلخ... ويجدُ معنىً مُشتركاً متبقّياً في الألفاظِ الستّةِ المتحصّلةِ من هذا التقليبِ، ناتجاً عن تشاركِها في أحرفٍ بعيْنِها. اعتبرْتَ أنت أنَّ الأصلَ الأقدمَ هو الَّذي يبدأُ بالحرفِ الأسبقِ في الجدولِ الهجائيّ... هذا يطرحُ مُشكلاتٍ عدَّةً. أهمُّها أن السوادَ من مؤرّخي اللغةِ لا يُقرّونَ أسبقيةَ الجدولِ الهجائيِّ على الجدولِ الأبجديِّ زمنياً. وثانيها تقديمُ الاشتقاقِ الكبيرِ على أنه قاعدةٌ أُعْمِلَتْ فعلاً في تَكثيرِ المفرداتِ. وكأنَّ ثمّةَ واضعاً واعياً كانَ يأخُذُ الأصلَ المبتدئَ بالحرفِ الأسبقِ في الجدولِ، ويُوَلِّدُ منه بالتقليبِ أُصولاً أُخرى. يبدو هذا الانتظامُ غَريباً: أن يكونَ الأصلُ المُبتدئُ بالحرفِ الأسبقِ، سابقاً دائماً إلى الوجودِ في متنِ اللغةِ... وأن تُقَرَّ أسبقيةُ الجدولِ الهجائيِّ على الأبجديِّ بسندٍ ضعيفٍ... ما رأيُك اليومَ في الأمر؟

■ لا يُمْكِنُ القطعُ في أسبقيةِ أيٍّ من الجدولَيْن، كما يقولُ حمزةُ الأصفهانيّ. وأنا أردْتُ إيجادَ ضابطٍ للمقاليبِ حتّى لا تكونَ كيفيةً. فآحتمالاتُ الثلاثيِّ الستّةُ عندَ آبنِ جنّي عفويةٌ. فحتّى تكونَ أقربَ للدلالةِ والضبطِ تُعيِّنُ اللفظَ المبتدئَ بالحرفِ الأسبقِ في الجدولِ. فهذا ضربٌ من التصنيفِ فيه ضربٌ من الفرضيةِ العقليةِ. ولا قطعَ في الأمرِ بل تقديرٌ... كما هي الحالُ في التصنيفِ العلميِّ... في علمِ النباتِ عندَ بازيليوس السويديِّ مثلاً. فالبحثُ هنا تقريريٌّ لا تعليليٌّ.

■ قاعدةُ الدوائرِ هذه الّتي آعتبرتَها في عملِك أقلَّ أهميّةً من إباحةِ صياغةِ موازينِ الثلاثيِّ والرباعيِّ مَثَلاً... لها نتيجةٌ أو شرطٌ ذو أهمّيّةٍ قُصوى في الألسنيةِ العامّةِ. فقد آضْطُرّتْكَ إلى وضعِ جدولٍ بدلالاتِ الحروفِ الهجائيّةِ. كيفَ وضعْتَ هذا الجدولَ العجيبَ؟... هذا الجدولُ إذا أخذنا به يُطيحُ واحدةً من الركائزِ الأساسيةِ الّتي قامَتْ عليها المدرسةُ البنيانيةُ في الألسنيةِ العامّةِ. هذه الركيزةُ هي مبدأُ تحكّميةِ المفردةِ؛ أي آعتبارُ الصلةِ آعتباطيةً بينَ السلسلةِ الصوتيةِ الّتي تشكّلُ المفردةَ ودلالةِ هذه المفردةِ... هل ترى أنتَ أنَّ العلاقةَ بينَ الصوتِ والمعنى في المفردةِ هي علاقةُ وجوبٍ أو ضرورةٍ؟... كيفَ وإلى أيِّ حدٍّ؟ وهل لهذه العلاقةِ تأثيرٌ، في رأيِكَ، على شعريةِ المفردةِ العربيةِ وخطابيتِها؟

■ وَضَعْتُ جدولَ دلالاتِ الحروفِ بالتتبّعِ. عندي نظريةٌ خاصّةٌ في المُعَلِّ... المُعَلّاتُ عِندي أُحاديةٌ، وبخاصّةٍ اللفيفُ المفروقُ. وهو الّذي دَلّني على دلالاتِ الحروفِ لأنَّ الحرفَ الحقيقيَّ في «وعى» هو العينُ، والحرفَيْنِ الآخرَيْنِ بمثابةِ حركتَيْنِ... وقُمْتُ بمقارناتٍ أُخرى طبعاً بعدَ إحصاءِ هذا اللّفيفِ. وهكذا آستخرجْتُ دلالاتِ الحروفِ. وأُسمّي اللفيفَ المقرونَ ثنائيّاً، والآخرونَ يجعلونَه ثلاثيّاً، مِثل «عصى». وحرفُ العلّةِ فيها هو مجرّدُ مدِّ حركةِ عينِ الفعلِ... كلمة «نيدُلان» معناها الجاسومُ أو الكابوسُ، وجاءَتْ فيها لهجة «نئدلان» لأنَّ العربيَّ يكرهُ الانتقالَ من الكسرِ إلى الضمِّ. فكان يُقوّي حرفَ اللينِ لأنه في نظرِه مجرّدُ حركةٍ أو - بعبارةِ النحاةِ - «حاجزٌ غيرُ مكينٍ»، فَيُبْدِلُ به همزةً. وهذا بَسَطَه آبنُ جنّي في **المبهج** حيثُ شَرَحَ أعلامَ **ديوان الحماسة** ومنها نيدلان، وهو آسمُ واحدٍ من شعراءِ الحماسةِ... وقد أفادَني ولفنستون في كتابهِ **تاريخ اللغات السامية** الّذي آستأنَسْتُ به في آستخراجِ دلالاتِ الحروفِ... وكذلكَ بكتابِ

المفصّل في اللغة السريانية وهو كتابٌ جليلٌ. والمقارنةُ هي لمجرّدِ الاستئناسِ.

أمّا قولُ البنيانيّينَ فلا أُسلّمُ به... في القرنِ التاسعَ عشرَ طُرِحَتْ مشكلةُ «اللغةِ الأمّ»، هل هي موجودةٌ أم لا؟ التّطوّريّونَ قالوا بعدَمِ وُجودِها. وأربابُ نظريةِ الخلقِ كانوا يقولونَ بوجودِها. أنا أقولُ بعدَمِ وُجودِها. أمّا الأخذُ من الطبيعةِ فيختلفُ بآختلافِ البيئاتِ. أنا سمّيْتُ الثورَ ثوراً لأنه يُثيرُ الأرضَ أي يَفْلَحُها. في بيئةٍ أُخرى قدْ تُطْلَقُ عليه تسميةٌ مستمدّةٌ من صوتِه. يختلفُ الملحظُ الإدراكيُّ فتختلفُ الكلماتُ. ولا آعتباطيةَ في الأمرِ.

وأما تأثيرُ العلاقةِ بينَ الصوتِ والمعنى على وَقْعِ المفردةِ فلا رَيْبَ فيه. وبقاءُ الإعرابِ في العربيةِ يَدُلُّ على ميلِ العربيِّ إلى الإيقاعِ. عدا دلالةِ الإعرابِ المنطقيةِ. وقد أجازَ بعضُ النّحاةِ الوقوفَ بالسكونِ على كلِّ الكلماتِ. لكنَّ بقاءَ الإعرابِ كظاهرةٍ صوتيةٍ ضخمةٍ يدلُّ على تعلّقِ العربيِّ غيرِ المنفكِّ بموسيقى الألفاظِ. ومن ذلكَ الميلُ إلى الفواصِلِ (كما بينَ آياتِ القرآنِ) وإلى الشِّعْرِ والتقفيةِ والخطابةِ والسجعِ. فهذا كلُّهُ يدلُّ على مزاجِ العربيةِ الرنينيِّ وعلى نفسيةِ العربيِّ الموسيقيةِ. هناك سمفونيةٌ تَلْعَبُ في داخلِ العربيِّ. وثمّةَ من يقولُ الزجلَ في كلامِه العاديِّ. وقد تَخَيَّلَ العربيُّ «العزيفَ» في كلِّ شيءٍ: للجنِّ وفي الأوديةِ وفي المنعرجاتِ إلخ... وهذا مبدأُ الشعرِ... كانَ قولُ الشعرِ شائعاً... وكانوا يُطلقونَ آسمَ «القريضِ» على الشعرِ السَّطْحيِّ الّذي صارَ في العامّيّةِ «قرّاد». أمّا الشعرُ الحقيقيُّ الّذي كانَ جديراً بأن يُكْتَبَ فسُمّيَ «المعلّقَ» أي المكتوبَ. وأنا أعتقدُ أن «المُعَلّقاتِ» سُمّيتْ كذلكَ في

العهدِ الإسلاميّ. ولو سَبَقَ الدهرُ بأبي زيدٍ القرشيّ في **جمهرة أشعار العرب** لدَخلَتِ المُعلّقاتُ في الأصنافِ الّتي مَيّزَ بينَها (المُذهّبات، الملحمات، إلخ)... والكلامُ عن التعليقِ على الكعبةِ والكتابةِ بماءِ الذهبِ لا يُعْتَدُّ به. إنّما التسميةُ تَحمِلُ مَعْنى نَقْديّاً.

■ ثمّةَ ظواهرُ مدهشةٌ في شأنِ الحروفِ، نأخذُ مثلاً: «سما» و«سمق» و«سمك» و«سمج»... فنجدُ معانيها جدَّ متقاربة. ثم يُطالعُنا باحثونَ منهم الأبُ أنسطاس الكرمليّ بالقولِ مَثَلاً إنَّ مَخْرَجَ الجيمِ العربيةِ الأصليّ هو مخرجُها المصريُّ لا الشاميُّ وإنها بالتالي حَلْقية شَجَرية. من جهةٍ أُخرى لا يزالُ لفظُ القافِ في بعضِ لهجاتِ الجزيرةِ والباديةِ يُقرّبُها من الجيمِ المصرية ومن الكافِ... ألا يحتملُ، والحالة هذه، أن يكونَ قد وُجِدَ في زمنٍ قديمٍ - سابقٍ ربّما، على وضعِ الجدولِ الهجائيّ - «لغتان»، إن صَحّتِ العبارةُ، في حرفٍ واحدٍ؟ في الجيمِ والكافِ مثلاً أو في الجيمِ والقافِ؟ ثمّ زادَ آفتراقُ هاتينِ «اللغتين» فوُجِدَ في الجدولِ حرفانِ أصلُهما حرفٌ واحدٌ؟ ألا يُحتملُ بالتالي أنَّ عددَ حروفِ الهجاءِ لم يَكُنْ دائماً على ما هو عليه في الجدولِ الّذي نعرفُه؟ هذا آفتراضٌ لم أُخضعْهُ لتمحيصٍ، وأعرفُ أنه آفتراضٌ مغامرٌ. فأحْبَبْتُ أن أستفتيكَ في أمرِه.

■ أشرْتُ في مقدّمةِ **المعجم الكبير** إلى أن حرف (V) كانَ في العربيةِ وكذلك حرفُ (P) ولكنّهما أُميتا. وأعتقد أن (U) الفرنسية كانَتْ موجودة أيضاً، والبرهانُ بقاءُ ما يُسمّى بالإشمامِ. وبَقِيَتْ «سيق» القرآنيةُ، في قراءةِ حفصٍ، تُلْفَظ ياؤُها (U) ... هي مَرّتْ بمرحلةٍ بينيّةٍ بين الواوِ والياءِ، ثمّ آختفتِ البينيّة. ولپول كراوس بَحْثٌ ثمينٌ عن نطقِ الضادِ الّتي كانَتْ أقربَ إلى الزاي (كما لا يزالُ يلفُظُها بعضُ العراقيّين والأتراكِ). ثمّ طَغَتِ الضادُ «المعطّشةُ» كما تُلْفَظُ اليومَ. ولكنْ عندي أنا أنَّ الزيادةَ على الثنائيّ - على عكسِ ما يَرى آبنُ فارسٍ - لَيْسَتِ آعتباطية.

إنّما تَقَعُ على عينِ الفعلِ... «سمق» و«سمك» تَرْجِعانِ إلى «سق» و«سك»؛ وأضيفَتِ الميمُ الّتي تُفيدُ العظمَ، كما يُثْبِتُ آبنُ جنّي في **التصريف الملوكيّ**. للمبالغةِ في «أزرق»، تقولُ «زرقم». الحشوُ عِنْدي هو محلُّ الإسقاطِ والتغييرِ، وطرفا الثلاثيّ أصلانِ ثابتانِ، على عكسِ ما يَراهُ آبنُ فارسٍ وآخرونَ من المحدَثينَ، المستشرقينَ وسِواهم... إذ يقولونَ بآعتباطيةِ الزيادةِ. فإنْ أردْتَ فهمَ الثلاثيّ، أسْقِطْ عينَه ورُدَّه إلى الثنائيّ... أمّا تغيير لفظِ الحرفِ فلا يُغيِّرُ دلالتَه.

■ ولكنْ... لنأخُذْ «كرج» مثلاً، وطرفاها (الكاف والجيم) لا يتواليانِ في أصلٍ عربيّ، على ماينبّئه آبنُ جنّي في **الخصائص**. كيفَ يمكنُ أن نرُدَّها إلى المضعّفِ - أيْ بالنتيجةِ إلى الثنائيّ - «كجّ». أليْسَ هذا المضعّفُ محالاً صوتياً؟ الفيروزأبادي يقولُ إن «كُجّة» من الفارسية...

■ حَتْماً كانَ «كجّ» مَوْجوداً بالعربيةِ وأُميتَ. فترجِعُ - لِفَهْمِ «كرج» - إلى دلالةِ الراءِ وحدَها. وعندي أنا أن المضعّفَ ثنائيٌّ...

■ الشدياق يرى ذلك أيضاً...

■ فإن لم توجدْ «كجّ» إذاً، تستطيعُ أن تأخُذَ دلالةَ الراءِ في الجدولِ - أو ما هو قريبٌ منه أو ما يوحي به - إذ يَنْبَغي التعاملُ مع هذا الجدولِ بمرونةٍ. الراءُ في الجدولِ تفيدُ الانتشارَ. فتستخرجُ مَعْنى الثلاثيّ «كرج». أحياناً تتخطّى اللغةُ بعضَ الكلماتِ لثِقْلِها. فيموتُ ثلاثيٌّ مَثَلاً ويبقى الرباعيُّ، شأنُ «فنز» و«فنزج» وكلاهُما بمَعْنى رقص.

■ لنخرجْ قليلاً من هذه المسائلِ الجافّةِ... قُلْ لنا بسرعةٍ كيف تعملُ في تصنيفِ معجمٍ؟ كيف تُنَظِّمُ عملَك كلَّ يومٍ؟ في أيِّ جانبٍ من اليومِ تعملُ؟ وما هي المراحلُ من التصميمِ إلى آستخدامِ المراجعِ إلى تسجيلِ النتائجِ، إلى الصياغةِ إلى التبويبِ، إلخ...؟ بكلمةٍ... حدِّثْنا عن يومٍ من عملِك المعجميّ.

■ ترى أنَّ مخَّ الرياضيِّ كلّه أرقامٌ... ورأسي أنا مليءٌ بالحروفِ، أي بالكلماتِ... فكيفَما وقعْتُ على مصدرٍ فيه شيءٌ جديدٌ عليَّ آخذُ منه جُذاذاتٍ. وقدْ حَضَّرْتُ مثلَ هذه الجذاذاتِ من مُعظمِ المكتبةِ العربيةِ المتعلّقةِ بالعملِ المُعْجَميِّ... لكنَّني لا أدّعي أنّه عملٌ إحصائيٌّ... فهو آستقصاءٌ جزئيٌّ، لكنّه يتناولُ الجزءَ الأكبرَ. والميلُ إلى ذلك ميلٌ مزاجيٌّ. وفي العربيةِ كثيرٌ من روحِ الرياضةِ. وأنا أُحسُّ نفسي في مِحرابِ اللغةِ وأتبتّلُ بالكلماتِ. هذه لذّةٌ وإشباعُ نهمٍ. وأنامُ أربعَ ساعاتٍ أو خمساً، والباقي أقضيهِ بينَ قراءاتٍ خاصّةٍ وعامّةٍ. ويتوزَّعُ ذلك بينَ عُكوفٍ على اللغةِ نفسِها، ووصولٍ إليها من سبلٍ أُخرى... وأنا أجدُ أحياناً تعليلاتٍ لغويةً لأعقدِ مشكلاتِ الفكرِ. وأدعو الناسَ لأنْ يَعْقِلوا عَقْلَ اللغةِ... من مادّةِ «قدرَ» هناك القَدَرُ وهناك القدرةُ، والربطُ حقيقيٌّ. لأنَّ مزاجيةَ الشخصِ تنقلبُ إلى إرادةٍ فعزمٍ فآقتدارٍ. والإنسانُ يصنعُ قَدَرَه بقدرَتِه... في كتابِ **الحياة تصوّر وإرادة** قلْتُ إنَّ العصرَ الّذي كانَ يُقالُ فيه «إذا لم يَكُنْ ما تريدُ فأرِدْ ما يكونُ» لم يَعُدْ عصراً لنا... كلُّ ما على الأرضِ هو صنعُ الإنسانِ.

■ بذلْتَ جهداً في نقلِ المصطلحاتِ الأجنبيةِ... ما هي علاقتُك باللغاتِ الأجنبية وماذا تطالع فيها؟

■ إطّلاعاتي الشخصيةُ من المطالعةِ. وليسَ إتقاني اللغاتِ الأجنبيةِ

إتقانَ كتابةٍ. ويهمُّني من الكلمةِ الأجنبيةِ أوّلاً أن أعلمَ من أينَ أتَتْ لأنَّ هذا يُعينني على وضعِ المشتقِّ العربيِّ. والمفردُ الواحدُ يقتضيني جهداً ووقتاً. رأيْتُ أن Syn الإغريقيةَ تَعْني «معاً» وThèse تعني «قضية»... أيْ أنَّ معنى الكلمةِ هو «القضيّتانِ معاً»، فوضعْتُ «مَأْلَفَة» وهي من «الإلفِ» أي الزوجِ ووزانُها «مَفْعَلة» كـ«مَعْشَبَة» أو «مَسْبَعَة»، إلخ... والأجنبيّاتُ الّتي أقرأُ فيها هي في الأكثرِ الإنكليزيةُ والفرنسيةُ... وأصحابُنا اليومَ يأخذونَ الأمورَ من أيسرِ سُبلِها فيُعَرّبونَ. أنا لسْتُ ضدَّ التعريبِ. ولكنْ لا ينبغي أن نملأَ لغتَنا بكلماتٍ أجنبيةٍ معرّبةٍ دونَما داعٍ.

■ ذكرتَ في مقدمةِ **المرجع** بعضَ القدماءِ من أصحابِ المعاجمِ العلميّةِ: الكفويّ والجرمانيّ، إلخ... ما هو مدى آعتمادِكَ على أصحابِ المعاجمِ اللغويةِ كآبنِ فارسٍ وآبنِ منظورٍ والفيروزأباديّ؟ مَن تحبُّ منهم ومَن لا تحبُّ ولماذا؟... وما هو، من جهةٍ أخرى، مدى تقديرِك لأربابِ النهضةِ اللّغويينَ من اللبنانيّينَ خاصّةً البستانيّينَ واليازجيّينَ والشدياق وبعدَهم أحمد رضا؟

■ ذكرْتُ المعاجمَ العلميةَ لأنَّ اللغويّينَ كانوا يأبَوْنَ ذكرَها. فلم يكونوا يُدخلونَ مثلاً كلمةَ «ماهيّة» المثبتة في هذه المعاجمِ العلميةِ. في **الكليات** للكفوي وفي سِواهُ تَجِدُ هذه آلمُصطلحاتِ وأنا أدخلْتُها. أمّا معاجمُ اللغويينَ فـ**اللسانُ** جامعٌ لمجاميعَ فُقِدَتْ أو ندرت كـ**المحكم** لابنِ سِيْدَه و**الصّحاح** للجوهريّ و**النهاية** لآبنِ الأثيرِ وسواها. فكانَ الأشملَ وهذا فضلُه. لكنَّ فيه تبعثُراً. وأحسنُ المعاجمِ اللغويةِ صنعاً هو **مقاييس اللغة** للإمامِ أحمدَ بنِ فارسٍ الرازي.

أما اللبنانيونَ فليس عندَهم تجديدٌ بمعنى التجديدِ. ولكنْ هناك نوعٌ

من التّيسيرِ. فأباحَ لبنانيّو النهضةِ لأنفسِهم أن يأخذوا مَثَلاً ما وردَ في **الكليات**. وهذا ما فعلَه البستانيُّ الكبيرُ؛ فزادَها على الفيروزآبادي، وأدخلَ المعرّبَ الحديثَ إن لم يوجَد لمعناهُ لفظٌ عربيٌّ. واتّبعَ الشيخُ أحمدُ رضا شبهَ هذه الطريقةِ، وآستغلَّ ما طرأَ بعدَ المعلّمِ بطرس، وهو ما وضعَتْه المجامعُ والجامعاتُ. فكانَتْ أعمالُهم أقربَ إلى التّيسيرِ وإغناءِ المعجمِ اللغويّ. ولكنْ هلْ كَشَفوا الغطاءَ عن الكنهِ اللغويِّ؟ لا أحدَ زحزحَ قناعَ أوزيريس...

■ هل تتابعُ جهودَ المعجميّينَ العربِ اليومَ واللغويّينَ الشبابِ وما رأيُك فيها وفي مستقبلِها؟

■ لا أجدُ هذه الأعمالَ جادّةً. هم يأخذونَ الأمورَ من أيسرِ سُبلِها.

■ دعوتَ، منذ ١٩٣٨، إلى نقلِ **أصل الأنواع** و **رأس المال** إلى العربيةِ... وذكرْتَ قبلَ قليلٍ أصدقاءَكَ من علماءِ الشيعةِ الكبارِ وألّفتَ في عليٍّ وفي الحسينِ. وتعاونْتَ مع عديدينَ من المثقّفينَ المسيحيّينَ المعروفينَ في أعمالِكَ العلميةِ... إذاً، مِن داروين إلى ماركس إلى الشيعةِ إلى المسيحيّين... إذا أضفْنا إلى ذلك مرونَتَك في التعاملِ مع اللغةِ وآستبعادَك التعصّبَ للقديمِ، تكوَّنَتْ لنا صورةُ موقفٍ عامٍّ يتّصفُ بكثيرٍ من الرحابةِ... هلْ كانَتْ هذه السماحةُ شائعةً بينَ زملائِكَ وفي بيئتِكَ خلالَ الثلاثيناتِ والأربعيناتِ؟ أم إنَّ دوافعَ شخصيةً دفعَتْكَ إليها؟ وما هي؟

■ هذه طبيعتي. أنا سَمْحٌ مع كلِّ فكرٍ وإن كانَ مناقِضاً لما أعتقدُ... يهمُّني الفكرُ لذاتِه من أيِّ مصدرٍ. لذا كنْتُ، ربّما، من أوّلِ العربِ

اطّلاعاً على **رأس المال**. لكنّني لا أُستعبدُ لكتابٍ. تأتي بعدَ ذلك لُعبتي الذهنيّةُ، وهي الملاءمةُ بينَ الشتيتِ من الأفكارِ. في ظرفٍ من الظروفِ رحّبْتُ بكتبِ المشتغلينَ بالتنويمِ وبآستحضارِ الأرواحِ وقرأْتُ معظَمَها، ولا سيّما **على أطلال المذهب المادي** لفريد وجدي. وذلك رغمَ حصّةِ الخرافةِ منْها. أنا أستخلصُ مقدارَ الصوابِ... هذه السَّعةُ كانَتْ عندي منذُ نشأتي الأولى، ولمْ تكنْ شائعةً. عندما كانَ عليَّ أن أتعمّقَ في دراسةِ الكتبِ الدينيةِ كنْتُ أُقبلُ بنهمٍ على كُتبٍ تُناقضُها تماماً. ولي طبعاً أصدقاءُ ومحبّونَ من أديانٍ أُخرى، ومذاهبَ أُخرى، وحتّى من الملاحدةِ. الفكرُ مقدّسٌ... الحقيقةُ ليسَتْ في الوقوفِ عندَ رَتَبٍ (أي جَبَلٍ) واحدٍ... وقدْ قرأْتُ **أصل الأنواع** بترجمة إسماعيل مظهر. وكانَ ذلك في أيّامِها تَجْديفاً. ووجَدْتُ في الأمرِ لذاذةً فكرية.

■ يا مولانا! أنت شخصٌ ذو منفعةٍ عامّةٍ، بالمعنى الّذي تُطلقُ به هذه الصفةُ على بعضِ المؤسّساتِ. وفي ساحةِ السياسةِ والثقافةِ فرقاءُ كثيرونَ يقولونَ إن هذه اللغةَ العربيةَ هي ركنٌ من أركانِ هويّتِهم، أو هي ركنُها الركينُ. هل ترى أنك لقيتَ منهم، في عملِك، من العضدِ والتشجيعِ ما يستحقُّه عُمْرٌ كرّستَه لخدمةِ العربيةِ؟

■ تحضُرني أبياتٌ لحافظ إبراهيم أُسقطَتْ من ديوانه:

جَعَلَ اللهُ كِتابَه
بينَ ناسٍ وبَقَرْ
قَدَّمَ المَحْمولَ فيها
لانحصارٍ في الخَبَرْ

إنَّمـا الـبـقـرةُ نـاسٌ

إنَّمـا الـنـاس الـبَـقَـرُ!

بقدرِ ما يكونُ حولَك من طبلٍ وزمرٍ يعتبرونَ أنك في الحقيقةِ.

وما يهمُّهم إلّا الزبدُ...

■ شكراً لك يا مولانا.

العربيّة وعالميّة الإبداع

من اللغة ـ الكناية إلى استراتيجية المجانبة

نَحنُ، وإن لم نُغادرْ ديارَنا، نُقيمُ في عالمٍ أجنبيّ. ونحنُ، وإن نَطَقْنا بِلِسانِنا، لا ننفكُّ نُترجِمُ.

العالَمُ أجنبيٌّ لأنَّه مَصْنوعٌ، وَلَسْنا مَنْ صَنَعَه وما يزالُ يَصْنَعُهُ. والألفاظُ مُتَرجَمَةٌ لأنَّ مَنْ يصنعُ الأشياءَ أو يأتي الأفعالَ هو من يُطلقُ عليها أسماءَها الأصليّةَ. لذا اقتضى عقدُ الصلةِ ما بينَ الإنسانِ والعالمِ، عندَ بدءِ الخليقةِ، فعلاً من قدرةِ الخالقِ: «وعَلَّمَ آدمَ الأسماءَ كُلَّها».

ولمئاتٍ من السنينَ خَلَتْ، كانَ مُعْجَمُنا، أيْ ديوانُ العلاماتِ الَّتي نُعَلِّقُها في عُرى الموجوداتِ لتكونَ معالمَ للعالمِ أو أعلاماً على محتوياتِه، يضمُّ من الألفاظِ ما تهولُ كثرتُه. وكانَ وَضْعُ المعاجمِ، بِقَدْرِ ما هو سَيْطَرَةٌ على نظامِ العالمِ الرمزيِّ، تَحَكُّماً بالعالمِ نفسِه. فإنَّ صانعَ المُعْجَمِ كانَ يَعْرِضُ علمَه باسمِ الموجودِ وبأسماءِ أجزائِه وبأسماءِ أفعالِه وصفاتِه، فكانَ بذلكَ نافذاً إلى تفاصيلِ العالمِ مُلِمّاً بأوصافِه وبالحركاتِ المحتملةِ فيه. وكانَ يَبْدو، لمعرفتِه كلَّ الألفاظِ، وكأنه يعرفُ كلَّ شيءٍ.

بحثٌ قُدِّمَ إلى ندوةِ حولَ «الكاتب العربي والعالمية»، في موسم أصيلة الثقافي السادس عشر، أصيلة، المملكة المغربية، آب ١٩٩٣

اليومَ، يَكْفي أن نفتحَ واحداً من معاجمِ العربيّةِ الكبيرةِ، لننتبهِ إلى أنّنا نسينا معظمَ ما فيه. وقدْ يكونُ في هذه المَنْسيّات ما يجبُ علينا أن نأسفَ كثيراً لفقدِنا إيّاه. وقدْ يَصِحُّ أن نَنْسُبَ بعضَ هذا النّسْيانِ إلى سوءِ إعدادِنا اللغويّ، وبؤسِ مدارسِنا وإسفافِ معلّمينا. ولكنَّ معظمَ النِّسيانِ ليسَ منْ هذا البابِ، ولا تعدو كثرةُ وَفَياتِ الألفاظِ ـ على فظاعَتِها ـ أن تكونَ من تصاريفِ القضاءِ الّذي لا مندوحَة من التّسليمِ به. فإنّما ماتَتِ الألفاظُ، في الأعمِّ الأغلبِ، بموتِ مُسَمَّياتِها، أي بآنقطاعِ حُضورِها في وِجدانِ الكاتبينَ والقائلينَ. وهي ماتَتْ أحياناً لآستغنائِنا عنْها بأسماءٍ أُخرى وُلِدَتْ خارجَ نظامِ الفُصحى، فلم تَجِدْ لها سبيلاً إلى المعجمِ. يَبْقى أنَّ السَّبَبَ الأظهرَ لكثرةِ وَفياتِ الألفاظِ في المعجم إنّما هو كثرةُ وَفَياتِ الأشياءِ في العالمِ، أي تغيّرُ العالمِ. فالعالَمُ تغيَّر حقّاً، وكانَ تغيُّرُه من الفداحةِ بمكانٍ.

مثل النّسر والعُقاب والبَبر والنَّمِر

واذا كانَ شُمولُ التغييرِ في العالمِ المصنوعِ أمراً لا يُمارى فيه، وكانَتْ غلبةُ المصنوعاتِ على الموجوداتِ قدْ باتَتْ مُعطىً من مُعطياتِ الإدراكِ، بلْ هي معطى معطياتِه، فإنَّ العالمَ الطبيعيَّ نفسَه لم يَبْقَ بِمَنْجاةٍ من تغيّرِ الأسماء الدالّةِ على موجوداتِه، أو من سُقوطِها أو آضطرابِ نظامِها. ففي المعاجمِ القديمةِ أسماءُ حيوانٍ ونباتٍ مَثَلاً باتَ عسيراً، بل مُحالاً في بعضِ الحالاتِ، الاهتداءُ إلى مُسَمَّياتِها في الطبيعةِ. وذلكَ أنَّ هذه المسمَّياتِ أخذَتْ تشتهرُ من عهدٍ قريبٍ أو بعيدٍ بأسماءٍ عاميّةٍ مختلفةِ الأصولِ، أو بأسماءٍ أجنبيةٍ معرّبةٍ، وآنتهى الأمرُ إلى آنفكاكِ الصلةِ

الحدسيّةِ بينَها وبينَ أسمائِها العربيةِ القديمةِ. لذا نرى الناظرَ في لائحةِ الطيورِ الّتي يضمُّها **المُخصّص** لآبن سِيده، على سبيلِ المثالِ، يحارُ في مَدلولاتِ أسماءٍ كثيرةٍ فلا تَتَيَسَّرُ له مرادفةُ هذا أو ذاك منها بواحدٍ ممّا في حافظتِه من الأسماءِ الدارجةِ لطُيورٍ يعرفُها أو لا يعرفُها أو، أيضاً، بواحدٍ من أسماءِ الطيورِ في لغةٍ أجنبيةٍ له بها سابقُ تمرّسٍ. وتَبْدو معاجمُ العربيةِ القديمةِ نفسُها حائرةً في أمرِ البُلحِ مثلاً: هل هو آسمٌ لبعضِ النّسور أم هو آسمٌ لطيرِ النارِ الخرافيِّ الّذي كانَ إذا وقعَتْ من رِيشِهِ ريشةٌ على طَيرٍ من طيورِ السماءِ أحالَتْهُ إلى رمادٍ. هكذا لَبِثَتْ في المعجمِ ألفاظٌ باتَتْ مجرَّدَ أصواتٍ، لأنَّ مدلولاتِها شَرَدَتْ من حَدْسِ الناطقينَ بها وأفلتَتْ مسمّياتُها الطبيعيّةُ من عقالِها، فبِتْنا لا نَعْرِفُها إذا مررْنا بها أو نعرفُها بأسماءٍ لها عامّيّةٍ، أو بأُخرى نقترضُها لها من لغةٍ أجنبيّةٍ.

وبلغَ من سلطانِ الشيءِ الأجنبيِّ أو اللفظِ الأجنبيِّ علينا أحياناً أنّنا طابَقْنا دلالتَيْنِ حقيقيّتينِ، في الترجمةِ، حيثُ كانَتِ المُطابقةُ مُقتَصِرَةً على المجازِ. فنحنُ على سبيلِ المثالِ رأينا بعضَ الدولِ الّتي سَلَبَتْ لُبّنا ـ في ما سَلَبَتْ ـ تتّخذُ لها الـ Aigle أو الـ Eagle شعاراً، فآتّخذْنا النَّسْرَ شِعاراً لبعضِ دولِنا ولجيوشِنا أيضاً، وهي على ما هي عليه من الشُّموخِ، خُصوصاً في مجالِ الطيرانِ. ولمّا كانَ النَّسْرُ مَلِكَ الطيورِ عندَنا، حَسِبْنا أنَّ الدولَ القويّةَ لا بدَّ أن تكونَ قدِ آختارَتِ النسرَ شِعاراً، هي أيضاً، إذ لا يُعْقَلُ أن تَنْقُشَ على بيارقِها وأسلحتِها طيراً أقلَّ شأناً من الملكِ. هكذا آستقرَّ في خَلَدِنا أن الـ Aigle أو الـ Eagle هو النَّسْرُ بعينِه بلا رَيْبٍ ولا جدالَ. هذا بينَما المذكورُ هو في الحقيقةِ العُقابُ. فعادَ غيرَ ثابتٍ،

بالتالي، أنَّ الطَّيْرَ الَّذي يتوسّطُ بعضَ أعلامِنا هو نَسْرٌ حقّاً ما دُمْنا نُترجِمُهُ بـ Aigle أو Eagle، فيحتملُ أن يكونَ عُقاباً. عليهِ لَعِبْنا بآسمِ النسرِ على هَوانا، أو قدْ نكونُ لَعِبْنا بصورتِه لأنَّ مَنْ يَخْلِطُ في الأسماءِ قد يَخْلِطُ في الصورِ. وَعَبَثْنا العبثَ نفسَه بالعُقابِ، حكماً، وقديماً كنّا نقولُ: أمنعُ من عُقابِ الجوّ.

في النطاقِ نفسِه حَمَلَنا انتحالُ القيمِ الأجنبيةِ على الاعتقادِ أن الـ Tigre أو الـ Tiger عندَهم هو النَّمِرُ عندَنا، وهذا قولٌ لا مُشكةَ له. وعِلّةُ ذلكَ أنّه لمّا كانَ النَّمِرُ أشهرَ القططِ وأجلَّها عندَنا، وكانَ هذا شأنَ الـ Tigre أو الـ Tiger عندَهم، فقدْ ذَهَبَ بنا الظنُّ إلى أنَّ هذا هو ذاك. والحقيقةُ أن الـ Tigre أو الـ Tiger إنَّما هو البَبْرُ لا النَّمِرُ. فيكونُ التَّسَرُّعُ في التسليمِ بأنَّ القِيَمَ الَّتي تتعلّقُ ببعضِ المخلوقاتِ عندَهم لا بدَّ أن تنتقلَ إلى المخلوقاتِ المناسبةِ عندَنا قد أحْدَثَ شيئاً من الفوضى ولو يسيراً في عالمِ الحيوانِ الخاصِّ بنا. وهو أمرٌ قد لا تظهرُ توّاً صلةُ النسبِ بينَه وبينَ تقصيرِ إبداعِنا عنِ العالميّةِ. غيرَ أنها ـ أي الصلَةَ ـ ظاهرةٌ أجْلى ظهورٍ لناظرِنا نحنُ. وهي مُجَسّدةٌ في أن العالميّةَ ـ على ما نَرى ـ لا تقومُ إلّا بآستواءِ اللغةِ ـ لغةِ الألفاظِ أو لغةِ الصورِ أو لغةِ الحركاتِ، إلخ... ـ واسطةً موفورةَ الإمكاناتِ لصلةٍ محكمةٍ بالعالمِ.

على أننا قبلَ أن ننتقلَ إلى حديثِ العالمِ المصنوعِ ثمّ نعودَ إلى حالِ اللغةِ والعالمِ، عُموماً، نُحبُّ أن نضيفَ أنَّ الوَلَعَ الذليلَ بترجمةِ العالمِ الطبيعيِّ لم يُقْتَصَرْ أثرُهُ على خَلَلٍ طفيفٍ في نِظامِ مَمْلَكَةِ الحيوانِ. بل إنَّ أسماءَ مَلَكاتِنا النفسيّةِ، على سبيلِ المثالِ، وبينَها، مثلاً أيضاً، أسماءُ عواطِفنا، إنّما هي أسماءٌ مترجمةٌ. ومَعْنى هذا أن نظامَ المَلَكاتِ

والعواطفِ المذكورةِ باتَ مترجماً، وأن المَلَكاتِ والعواطفَ نفسَها بالتالي باتَتْ مُضطرّةً إلى حدٍّ معيَّنٍ، وعلى نحوٍ معيَّنٍ، إلى الجري على مقتضى النظامِ المترجمِ. هكذا ترانا حينَ نَعْرِضُ، مثلاً، أسماءَ الأهواءِ في مُصَنَّفٍ من مُصَنّفاتِ علمِ النفسِ المُدَرّسةِ في جامعاتِنا، لا نجدُ بينَها آسماً للهوى الَّذي يسوقُ الأبَ أو الأخَ في بعضِ بيئاتِنا إلى قتلِ آبنتِه أو أُختِه، بسببِ مَسْلَكِها الغراميِّ. وذلكَ أنَّ لفظَ «الغَيْرَةِ» قدْ جرى الانحرافُ به، لضرورةِ الترجمةِ، إلى غرضٍ آخرَ، وهو ما حصلَ أيضاً للَفْظَي العارِ والشرفِ. هذا ولا نَقَعُ أيضاً على أثرٍ لـ«العصبيّة» في مُصَنّفاتِ علمِ النفسِ الاجتماعيِّ المترجمةِ حرْفاً أو مصطلحاً أو مَضْموناً. وذلكَ أن الغربيِّينَ الَّذينَ وَقَعوا على هذا التصوّرِ عندَ آبنِ خلدون وقَدروه حقَّ قدرِه، آعتبروا أيضاً بغربيّتِه عن أحوالِهم، فأبقَوْه بلفظِهِ العربيِّ أحياناً، ولم يُدرجوهُ في «المصطلحِ العامِّ» الَّذي آعتبروه مستقصياً أحوالَهم الاجتماعيةَ وعلاقاتِهم، وأخذْناه نحنُ عنهم على عِلّاتِه. ولا غروَ أنَّ ما لا آسمَ له لا يتّخذُ موضوعاً. فكانَ أنَّ العصبيّةَ سقطَتْ مع كلِّ آفتخارِنا بآبنِ خلدون، من تدريسِنا «العامِّ» لِعِلْمِ الاجتماعِ ولعلمِ النفسِ الاجتماعيِّ.

مثالٌ أخيرٌ يتّصلُ بأفعالِ الطبيعةِ نسوقُه بعدَ أن ذكَرْنا المَوْجوداتِ الحِسّيّةَ والمَلَكاتِ النفسيّةَ. وهو أنَّ مُعاصرينا لم يَكْفِهِم أن الثعالبيَّ قَدّرَ أن للنكاحِ أو الجماعِ مائةَ آسمٍ بالعربيّةِ، جلُّها أسماءٌ موحيةٌ بمدلولِها. فأصرّوا على أن يُترجموا Sexual act أو Acte sexuel ترجمةً حرفيةً، وكأنّهم حِيالَ شيءٍ يسمعونَ به أوّلَ مرةٍ. ولم تَهْدِهم قرائحُهم إلّا إلى عبارةٍ خِصائيّةٍ بآمتيازٍ هي «العمليةُ الجنسيةُ». فهي عوضَ أن تشيَ بمدلولِها تذهبُ بالمخيِّلةِ نحوَ آستئصالِ اللوزتينِ أو غَسْلِ المَعِدَةِ،

وتَقْطَعُ دابرَ الشهوةِ أصلاً[١]. وقد شاعَتِ العبارةُ وذاعَتْ. وشاعَتْ أيضاً «ممارسةُ الحبِّ» للسببِ عينِه بإزاءِ Faire l'amour أو To make love وما يزالُ في جَرْسِها نشوزٌ مع تقادُمِ العهدِ بها وكثرةِ آستعمالِها.

هذا ـ وغيرُه كثيرٌ ـ من الانحرافاتِ الدالّةِ على أنّ نُموَّ المعجمِ، في مجالِ العبارةِ عن الطبيعةِ، لم يُجارِ الحاجَةَ إلى توزيعٍ (يزيدُ الأداةَ اللغويةَ أحكاماً) لألفاظٍ أو آستعمالاتٍ مُستَجَدّةٍ على دلالاتٍ جديدةٍ. وإنّما جارى هذا النموُّ إلحاحَ الحاجةِ إلى المحاكاةِ والترجمةِ. وهي حاجةٌ تُعبّرُ، من غيرِ شكٍّ، عن جديدٍ في أحوالِنا وفي مُقتضاها، فضلاً عن دلالتِها على تبعيّةِ الأحوالِ المذكورةِ. ولكنّها تنحرفُ بنموِّ اللغةِ، من جهةٍ أُخرى، عن مُسايرةِ وجوهٍ أُخرى من الواقعِ وحركتِه، جديدةٍ وقديمةٍ. فإذا بهذه الوجوهِ تغورُ في العتمةِ والصمتِ بفعلِ النظامِ الّذي يَفرِضُهُ طغيانُ الترجمةِ على الحقولِ الدلاليّةِ. وإذا بالألفاظِ والعباراتِ الموزَّعةِ بين طبقاتٍ متباينةٍ، والمنتميةِ إلى آفاقٍ ومشاربَ متغايرةٍ، لا يَخلو اقترانُها وتجاورُها من أزيزٍ وتنافرٍ.

من المطبوع إلى المصنوع هذا عنِ المطبوعِ. وأمّا المصنوعُ فحالُنا معه أمرُّ وأدهى. وقدْ ذَكَرْنا غلبةَ المَصْنوعِ المتفاقمةَ على جملةِ البيئةِ الّتي نَحيا فيها ونموتُ. وكانَ ولا يزالُ سهلاً على شوقي وغيرِه وَصْفُ قيسٍ وليلى، وهما واقفانِ خارجَ الخَيْمةِ، لأنَّ الأمرَ لا يكادُ يحتاجُ

(١) لا ريبَ أن هذا هو المطلوبُ على وجهِ الدّقة، أي تجريد الاسم الدالّ على فعلِ الشهوةِ من كلّ إيحاءٍ شهوانيّ لجعلِه غرضاً ميتاً لـ «علم» أو لـ «ذكر» المطوّع لآداب الجماعة.

إلى ذكرِ شيءٍ غيرَ النّارِ والحَطَبِ. وأمّا وَصْفُ حنيفةَ وعبّاسٍ وهما يتعشّيانِ في مطعمٍ إيطاليّ فأمرٌ فيه من المَشَقّةِ ما قدْ يحملُ كلَّ قصّاصٍ عربيٍّ على الإحجامِ. هذا إن لم يكنِ القصّاصُ المذكورُ قد أساغَ سلفاً الكتابةَ بخليطٍ من الألفاظِ الإنكليزيةِ أو الإيطاليةِ المُعَرَّبةِ والكلامِ العربيِّ الدارجِ. حتّى إذا أبى ركوبَ هذا المركبِ لم يَبْقَ أمامَه من حلٍّ غيرَ أن يُوصي عَبّاساً بأن يخافَ اللّهَ ويتجنّبَ دعوةَ حنيفةَ إلى المطعمِ الإيطاليّ.

والمُتأمّلُ ـ وهذا شأنٌ تفصيلُهُ يطولُ ـ يُدْرِكُ، من غيرِ عسرٍ، أن عدداً من الأشياءِ لا يُحْصَرُ يَحفُّ به من كُلِّ جانبٍ، ويَعْصي عليه وصفُه وصفاً محكماً لأنّه لا يعرفُ آسمَ الشيءِ، ولا يعرفُ أسماءَ عناصرَ داخلةٍ في تكوينِه. ولا ريبَ أنّ شيئاً من المَلَكةِ اللغويةِ قدْ يُسْعِفُ في آستنسابِ أسماءٍ لهذه الأشياءِ والعناصرِ. ولكنّ هذه الأسماءَ تظلُّ من قَبيلِ التقريبِ والاقتراحِ فلا يَصِحُّ آعتبارُها الأسماءَ المُكرَّسةَ لهذه العناصرِ والأشياءِ. ولا ريبَ أيضاً أنّ حظوظَ الناسِ تتفاوتُ من المعرفةِ بشيءٍ من الأشياءِ. فإنّ الحَرّاثَ يُفَصِّلُ مِحْراثَه إلى أجزاءٍ كثيرةٍ ويُسمّي كُلّاً منها بآسمٍ، وهذه أسماءٌ لا يعرفُها المحامي بالضرورةِ، ويُسْتَحْسَنُ أن يعرفَها القصّاصُ إذا كانَ يُريدُ أن يرويَ طرفاً من أحوالِ الحرّاثينَ وأعمالِهم. ويَعْرِفُ سائقُ الجرّارِ الآليّ اليومَ معظمَ ما يعرفُه من أسماءِ أجزاءِ الجرّارِ المذكورِ على صورةِ ألفاظٍ أجنبيّةٍ مُعرّبةٍ تعريباً غيرَ مَضْبوطٍ على قواعدَ معلومةٍ. فإذا تعلّمَ القصّاصُ الّذي يكتُبُ بالفُصحى هذه الأسماءَ من سائقِ الجرّارِ أو من الميكانيكيِّ لم يُسِغْ آستعمالَها على الأرجحِ لمُجافاتِها ذائقةَ الفُصحى. وإذا نَظَرَ في ما تقترحُه المعاجمُ الفنّيّةُ من أسماءٍ عربيةٍ للقطعِ نفسِها لم يُسِغْ آستعمالَها أيضاً، لأنّ المعاجمَ أخفَقَتْ في إشاعةِ هذا الاستعمالِ،

فظلَّ قرّاءُ قصّاصِنا المحتملونَ لا يفقهونَ لهذه الأسماءِ معنىً. عليه، يتحاشى القصّاصُ الإيغالَ في ذكرِ الجرّارِ وأحوالِه وعناصرِه أيضاً. ومَنْ تحاشٍ إلى آخرَ يُلاحظُ قصّاصُنا العربيُّ، إذا كانَ له من نفسِه رقيبٌ، أنه يَتَحاشى مُعظمَ ما في العالَمِ.

هل نحن على الجنط أم على الحتار؟

ولعلّنا لا نُؤاخَذُ على الإشارةِ إلى أمرٍ شخصيٍّ ها هنا. وهو أن ثمانيةَ أعوامٍ من العملِ، بينَ زملاءَ، في إعدادِ معجمٍ فرنسيٍّ ـ عربيٍّ هي ما زَوَّدَنا أسانيدَ كافيةً لتسويغِ الجزمِ بأنَّ العربيَّ إذا لزمَ الفُصحى غامَتْ في كلامِه ملامحُ العالَمِ المصنوعِ وضاعَتْ تفاصيلُه، وآرتدَّ إلى عددٍ محدودٍ من الأشياءِ والأفعالِ والصفاتِ. فَيُقَصِّرُ الكلامُ كثيراً من مداناةِ ما تَزْخَرُ به هذه أو تلك من اللغاتِ العالميّةِ عن إمكاناتِ الوصفِ والتسميةِ، ويجيءُ مِصداقاً للمثلِ: «كلُّ شيءٍ عند العرب صابون». وقد خَرَجْنا بينَ ما خرجْنا به من هذا الاختبارِ بملفٍّ يبيّنُ بعضَ مشكلاتِ التقابلِ بين الفرنسيّةِ والعربيّةِ في الألفاظِ الدالّةِ على «أشياءِ الحضارةِ» بخاصّة.

وليسَتْ بُغْيَتُنا الإزراءَ بالجهودِ الّتي بَذَلَها معجميّونَ ومجامعُ ومراكزُ. فإنَّ بعضَ ما يضعونَه أو يعتمدونَه من ألفاظٍ يشيعُ على غرابتِه، إذا كانَ فرضُه في يدِ سلطةٍ محصورةٍ أو كانَتْ دائرةُ آستعمالِه لا تَعْدو أهلَ الاختصاصِ والناطقينَ بالفُصحى. فقدْ سارَ آستعمالُ «مجوقل» لـ Aéroporté وآستعمالُ «مؤلّل» لـ Motorisé لأنَّ هذا الضَّرْبَ من الألفاظِ يُستعملُ أوّلاً في الجيوشِ، وتصدُرُ هناك أوامرُ عسكريةٌ بآستعمالِه. هذا مثالٌ. مثالٌ آخرُ أنّنا نَتعثّرُ اليومَ بكلمةِ «إشكالية» يَرُشُّ

منها كثيرونَ من كتّابِنا مقاديرَ معلومةً على مقالاتِهم فتفاجِئُ القارِئَ تارةً عندَ آنعطافِ الجملةِ، وطوراً عندَ آنتهاءِ الفقرةِ، وأهمُّ ما نَفْهَمُ منها أنَّ كلمةَ Problématique لا بدَّ أن تكون حاظيةً برواجٍ في أصقاعٍ أُخرى من العالمِ. وكانَتِ «القَطيعةُ المَعْرفيةُ» قدْ سَبَقَتْها إلى قطعِ السبلِ علينا في الستيناتِ والسبعيناتِ، ثمّ آنقطعَ دابرُها في الثمانيناتِ مع آنقطاعِ دابرِ أصحابِها في فرنسا. على أنَّ هذا كلامُ مثقّفينَ تُشيعُه سلطةٌ موصوفةٌ في دائرةٍ محدودةٍ.

تختلفُ الحالُ كثيراً إذا نظرْنا في أسماءِ أشياءَ شائعةِ التداولِ والاستعمالِ. نعلمُ، مَثَلاً، أنَّ عَجَلَةَ السيّارةِ مُكَوَّنةٌ عادةً من عُنْصُرَيْنِ رئيسيّينِ هما الإطارُ المطّاطيُّ وشِبْهُ الأسطوانةِ المعدنيةِ الّتي يُحيطُ بها الإطارُ المذكورُ. ما آسمُ هذا العنصرِ المَعْدِنيِّ؟ الناسُ يُسَمّونَه «الجَنْط» ويقولونَ «أصبحنا على الجَنْط» إذا خَوَتْ جُيوبُهم. ومعلومٌ أنَّ الجَنْطَ المذكورَ ليس إلّا La jante آستعارَتْه العامّةُ مباشرةً من الفرنسية، وذكّرتْه، وهو في الأصل مؤنثٌ، لأنَّ التذكيرَ ألزمُ لصيغتِه العربيةِ. ماذا يفعلُ الكاتبُ بالفُصحى إذا آحتاجَ إلى ذكرِ هذا الشيءِ اللعينِ في روايةٍ أو في قصيدةٍ حديثةٍ؟ يَسَعُه أن يقولَ «جَنْط» فوزْنُ الكلمةِ موجودٌ بالعربيّةِ، وهذه ليسَتْ حالُ جميعِ الألفاظِ الّتي يُعَرِّبُها العامّةُ البتّةَ. ولكنَّ لهذا الشيءِ آسماً عربيّاً قديماً وهو «الحِتار»، فالعربُ كانوا قدْ عَرَفوا العجلةَ قبلَ آختراعِ السّيّارة.

هل يَكْتُبُ الكاتبُ «حِتار»؟ البليّةُ إذ ذاكَ أنَّ أحداً لن تَلْتَمِعَ في مخيّلتِه صورةُ «الجنط». نَقْبَلُ إذاً حكمَ العاميّةِ الّتي تَغْرُفُ من الأجنبيِّ مباشرةً، ونَبْقى «على الجنط»؟ لكنَّ العاميّةَ ـ وهذا ما لا تُحْمَدُ عُقباهُ ـ

تكادُ لا تأبهُ لشيءٍ ممّا تأبهُ له الفُصحى وأهلُها. فإنَّ نظامَها الصوتيَّ مُتساهلٌ إلى حدودٍ لا يسعُ هذه الأخيرةَ أن تَصِلَ إليها. هي - أي العاميّةُ - تأخُذُ الألفاظَ من حيثُ جاءَت وتَجْعَلُ لها صوراً تأْنَفُ منها ذائقةُ الفُصحى أنفةً شديدةً. فأنتَ تُسلِّمُ بـ«الجنط» مأخوذاً بخفّةِ لفظِه غافلاً عمّا قد تَجُرُّهُ عليكَ طيبةُ قلبِك. فلا تلبثُ أن يهجُمَ عليكَ «الشمبريير» و«الدبرياج» و«الدفرنسيه» وآلافٌ من الألفاظِ الّتي باتَتْ تَزْخَرُ بها العاميّاتُ، وقد تختلفُ صورتُها من عاميّةٍ إلى أُخرى. هكذا يُفْضي بك هذا الاجتياحُ الهمجيُّ إلى فُصحى تكادُ لا تعرفُها. وأمّا البديلُ المُتاحُ فهو ألفاظٌ وَضَعَها المُعْجَميّونَ والمجامعُ فَوَضَعوا معظمَها ميتاً أو أحْيَوْها فبقيَتْ كثرتُها الكاثرةُ ميتةً. لا «الحتار» على أصالتِه أفلحَ في إزاحة «الجنط»، ولا الشطيرة - على لُطف جَرْسِها - نَجَحَتْ في الحلولِ محل «السندويتش».

نحنُ هنا حيالَ مُشْكِلٍ يَتَّصِلُ بما يسمّيه المعجميّونَ اليومَ «المستوى اللغويّ» وكانَ العربُ القدماءُ يُرتّبونَ الألفاظَ في طبقاتٍ فيسمّونه «شَرافة» الألفاظِ و«وَضاعتَها». وربّما جازَ للفصحى أن تَشْتَكي من جمالِها ومن شَرافةِ ألفاظِها. فهيَ لغةٌ لَبِثَتْ قُروناً تنتقلُ من جيلٍ إلى جيلٍ، وتُتَعَلَّمُ بتوسّطِ القرآنِ والشعرِ قبلَ أيّةِ نصوصٍ أُخرى. فوطّدَ ذلك في طِباعِها هذه الأنفةَ الشديدةَ الّتي ذكرنا من المُوَلَّدِ السوقيِّ ومن المُعَرَّبِ أو من طُغْيانِهما في الأقلِّ. وحينَ وَصَلَتِ الفُصحى إلى هذا العصرِ وَجَدَتْ نفسَها تغادِرُ للعاميّاتِ كثيراً من الألفاظِ الدالّةِ على أشياءِ كُلِّ يوم بدعوى أنّها وضيعةٌ أو معرّبةٌ. فإذا هي تشرفُ على العالمِ من عَلٍ، في كثيرٍ من الحالاتِ، فتُجمِلُ الأشياءَ المُتنوّعةَ تحتَ أسمائِها الكلّيّةِ أو

تتحاشى أصلاً ذِكْرَ ما لا قِبَلَ لها بذكرِه أو يَلْجأُ أهلُها إلى آستعادةِ عوالِمَ بائدةٍ، إلخ...

هل لا يزال يُؤذَن للعربي بالجلوس؟

وبعدُ، فهذا كلامٌ قد تُظَنُّ بصاحبِهِ المبالغةُ. بدا من الأمثلةِ الّتي عرضْنا، أنَّ الحيلةَ أعْيَتِ الفُصحى حيالَ ألفاظٍ تنتمي آنتماءً وثيقاً إلى الميكانيكا، بخاصّةٍ، وكانَ العَرَبُ يُسَمّونها علمَ الحيَلِ. ولسائلٍ أن يسألَ عن حاجةِ الكتابةِ الإبداعيةِ إلى كلِّ هذه الألفاظِ الدالّةِ على قِطَعِ السيّاراتِ وسائرِ الدوابِّ الحديثةِ. نحنُ، من جِهتِنا، بعيدونَ عن القَطْعِ بأنَّ المبدعَ في غنىً عن الدبرياج.

ولكنّنا، برغمِ ذلك، نُخْرِجُ من ملفّنا الآنفِ الذكرِ مثلاً آخرَ. هل يَسْتَغْني المبدعونَ - إذا سلّمْنا بعدمِ حاجتِهم إلى قِطَعِ السيّاراتِ - عن الأشياءِ الّتي يُجلسُ عليها؟

نُحْصي في اللغةِ الفرنسيّةِ ثمانيةَ عشرَ لفظاً تدلُّ على الأشياءِ المُعَدَّةِ لغرضِ الجلوسِ. أعمُّها Siège ومنْها Banc, Bergère, Canapé, Chaise, Strapontin, Tabouret إلخ... ونُحْصي في العربيةِ كَثيراً من الألفاظِ تدلُّ على الفئةِ نفسِها من الأشياءِ، وأعمُّها مَقعد، و منها أريكة ودكة وديوان وسدّة وصفّة وكرسيّ ومتّكأ، إلخ...

غيرَ أنّنا إذا نظْرنا في آثنينِ من المعاجمِ الفرنسيّةِ - العربيةِ هما **المنهل** و **المنجد** وجدْنا لفظَ «مقعد» يتكرّرُ في إحدى عشرةَ حالةً من ثماني عشرةَ بإزاءِ الألفاظِ الفرنسيّةِ في المعجمِ الثاني، وفي ثماني

حالاتٍ في المعجمِ الأوّلِ. ويضيفُ **المنهل**، بخاصّةٍ، إلى المقابلِ العربيِّ «مقعد» شروحاً ثقيلةً تَرمي إلى تمييزِ كُلٍّ من مقابلاتِه الفرنسيّةِ بهذا أو ذاكَ من أوصافِه. ولكنّ الشروحَ المذكورةَ تجعلُ من المُتعَذِّرِ آستعمالَ هذه المقابلاتِ العربيةِ في نصٍّ «عاديٍّ» وتَدْفعُ إلى الاستغناءِ عن التمييزِ والاكتفاءِ بلفظِ «مقعد» لا غيرَ. فيبدو أن جلَّ الأشياءِ، إن لم يَكُنْ كُلُّها، لَيسَتْ، عندَ العربِ، صابوناً وحسبُ، بلْ هي أيضاً مقاعد!

ويَقْضي إنصافُ النفسِ بالقولِ إنّ الاختبارَ المعكوسَ، أي النظرَ في المعجمِ العربيِّ - الفرنسي، يُظْهِرُ أنّ الفرنسيّةَ حينَ تَتَنطّحُ للمهمّةِ نَفْسِها لا تبدو أحسنَ حالاً من العربيةِ على الإطلاقِ. فإنّ قاموسَ كازيميرسكي يَغْرَقُ أيضاً في شُروحٍ ثقيلةِ الظلِّ وهو يَجْهَدُ لصوغِ مقابلاتٍ فرنسيّةٍ تنمازُ بها الدّكّةُ من الأريكةِ، ويَفْتَرِقُ النّمرقُ من المَحْسَبَةِ. فالعربيةُ، وقدْ سَبَقَتِ الإشارةُ إلى هذا، لا تُعوِزُها الألفاظُ الدالّةُ على هذه الفئةِ من الأشياءِ. والمُشكِلُ مَحصورٌ كلّه في أنّ الأشياءَ الّتي كانَ يجلسُ عليها العربُ هي غيرُ الأشياءِ الّتي ما يزالُ يجلسُ عليها الفرنسيّون.

هل نَخْلُصُ إلى الجزمِ بالمُساواةِ بينَ العربيةِ والفرنسيةِ في هذا النِّطاقِ؟ المُساواةُ محتملةٌ على صعيدِ الثروةِ المعجميةِ. وأمّا التفاوتُ فحاصِلٌ على صعيدِ النفوذِ الحضاريِّ. وذلكَ أنّ الأشياءَ الّتي كانَ يجلسُ عليها العربُ قلَّ ظهورُها والجلوسُ عليها في أيّامِنا، وباتَ الاحتياجُ إلى الألفاظِ الدالّةِ عليها في نصٍّ إبداعيٍّ أمراً ضعيفَ الاحتمالِ. هذا بينَما لا تزالُ الألفاظُ السابقةُ الذّكرِ من المُعْجَمِ الفرنسيِّ تُشيرُ إلى ما يَجْلِسُ عليه الفرنسيّونَ فعلاً... بلْ إلى ما أخذَ العربُ أيضاً يجلسونَ عليه. فهلْ نقولُ «فوتيل» و «كنبة» و «بنك» ونحاشي إجلاس شخصيّاتِنا الروائيةِ على

Tabouret أو على Strapontin تجنّباً للقلاقلِ؟ أمْ نعتبرُ المقعدَ وافياً بالغرضِ في الحديقةِ وفي الطّيارةِ، في الصالونِ وعلى شاطىءِ البحرِ؟ ها هُنا أيضاً نَقَعُ على ما يشيرُ إلى آنتقالِ الغَلَبَةِ من عالمٍ إلى آخر. فقدْ أخذَ الأوروبيّونَ عنّا «الصُّفّةَ» في زمنٍ قديمٍ، وأخَذوا معَها آسمَها. وحينَ ردّوها إلينا في العهدِ الأخيرِ تَعَلّمنا منهم أن نُسَمِّيَها «الصّوفا» وكأنّنا لم نكنْ جَلَسْنا عليها من قبل!

تهمتان محتملتان

تُهمتانِ محتملتانِ نُحِبُّ قبلَ الختامِ أن نوردَهُما دونَ إبطاءٍ. الأولى تهمةُ الدعوةِ إلى ضربٍ من طهارةِ العربيّةِ لا نَعْرِفُ له معنىً، في الواقعِ. نحنُ بَدَأْنا كلامَنا بالقولِ: إنّ العالمَ باتَ أجنبياً، وإنّنا حينَ نَنْطِقُ نُتَرْجِمُ. على أنّنا لمْ نَرُمْ بهذا القولِ إلى إشاعةِ الزعمِ أنّ في وُسعِنا الاستغناءَ عن الترجمةِ. فهذا الاستغناءُ يُرادِفُ الخَرَسَ أو يُرادِفُ الفِصامَ. بل نحنُ نَدْعو، ما دامَ علينا أن نُترجِمَ، إلى الترجمةِ برضاً، وإلى آستبعادِ الغيظِ مُعلناً ومكظوماً. على أنّنا أشَرْنا إلى أنّ للعربيةِ ذائقةً تتحكّمُ بموقفِها من المُوَلّدِ والمعرّبِ والموضوعِ. ونحنُ لا نُسيغُ الحضَّ على التّضحيةِ العمياءِ بهذه الذائقةِ.

التّهمةُ الثانيةُ هي أنْ نكونَ قد رَمَيْنا العربيةَ نفسَها بالعَجْزِ عن لَحاقٍ تتوقُ إليه بركبِ العالمِ. لنْ يكونَ بُدٌّ لراشِقِنا بهذه التهمةِ منْ أن يَجْبَهَنا بإمكاناتِ الاشتقاقِ والنحتِ والتعريبِ... ونحنُ نعرفُها. وقد أسلَفْنا أنّ كثيراً من الألفاظِ يوضَعُ أو يُعَرَّبُ ولا يَشيعُ. هذا بينما تَتَلَقّفُ العامّيّةُ لزومَ الحياةِ اليوميّةِ من المعربِ أو الموضوعِ، لا تَخْشى في ذلك لَوْمَةَ الفُصحى ولا تَتّعِظُ بأنَفَتِها. لكنّ المبالغةَ مكروهةٌ ها هنا أيضاً. فإنّ

تسامحَ العامّيّاتِ بعيدٌ عن حلِّ مشكلاتِها. وإذا كُنّا نُسَجّلُ على أهلِ الفُصحى آضطرارَهم إلى الألفاظِ العامّةِ والتقريبيةِ، فإنَّ الناطقينَ بالعامّيّة كثيراً ما تُلْجِئُهُمُ الحالُ إلى الإيماءِ وإلى ألفاظٍ مُدْقعةٍ من طِرازِ الـ«هذا» الـ«هذاك» والـ«أيش اسمه؟»، إلخ... الحقُّ أنّنا لا نَتّهِمُ العربيةَ، ولا نَتّهِمُ أهلَها الأقربينَ من المُعجميّينَ وأعضاءِ المجامعِ. وذلك برُغمِ أن النظرَ في أحوالِ هؤلاءِ قد يُفْضي إلى بوادِرِ إصلاحٍ. لا نتّهمُ العربيّةَ ولا نَتَّهِمُ العربَ أيضاً إذا كانَتِ التهمةُ تَتَوَجَّهُ إلى مريدٍ. ففي صُفوفِ العربِ بُؤَرٌ مُريدةٌ ولكنْ ليسَ للعربِ إرادةٌ جامعةٌ لا في شأنِ اللغةِ ولا في شأنِ غيرِها. وإنّما نُقرّرُ أنَّ العلاقةَ بينَ العربيةِ وعالمِ اليومِ مُختلّةٌ، بعيدةٌ عن الإحكامِ، ونرى لهذا الأمرِ صلةً وثيقةً بتقصيرِ «المبدعينَ» العربِ عن العالمية.

من الكناية عن العالم إلى استراتيجية المجانبة

ما الّذي يَسَعُنا قولُه، من بعدُ، في وصفِ هذا الخللِ؟ نقولُ إنّه حضاريٌّ وليسَ لغويّاً في الأصلِ. فإنَّ التباينَ بينَ العربيةِ وهذهِ أو تلكَ من اللغاتِ الموسومةِ بالعالميةِ، إنّما هو ـ بصرفِ النظرِ عن كلِّ تفصيلٍ مخالفٍ ـ تباينٌ في سيطرةِ أهلِ الأولى وأهلِ الأُخرَياتِ على مقاليدِ صناعةِ العالمِ، وفي آضطلاعِ هؤلاءِ وأولئكَ بإنتاجِه.

وأمّا القولُ في الصلةِ بينَ تفويتِ اللغةِ تفاصيلَ العالمِ ودقائقَ موجوداتِه من جهةٍ، وتقصيرِ الإبداعِ العربيِّ عن العالميةِ من جهةٍ أُخرى، فلم يَبْقَ ـ بعدَما سَبَقَ منه ـ إلّا أن نُجْمِلَه بكلماتٍ.

في أواسطِ هذا القرنِ كانَ لا يزالُ في وُسعِ عليّ الجارم أن يَنْظِمَ

قصيدةً، مطلعُها:

سَلِ الرماحَ العوالي عن مَعالينا

وآستشهدِ البيضَ هلْ خابَ الرجا فينا

إذ ذاك كانَتِ الرماحُ والسيوفُ قدْ غادَرَتْ من زمانٍ بعيدٍ ميادينَ الحربِ وَتَولّتْ رشّاشاتُ الـ«برن» والـ«ستن» ومدافعُ «الهاوزر» والطيّاراتُ التشيكيّةُ إنشاءَ الدولةِ اليهوديةِ في فلسطينَ. كانَ الشّاعرُ يَتَّخِذُ من البيضِ والعوالي كنايةً عنِ الحربِ. وهو ما كانَتْ تُقدِّمُه إليهِ اللغةُ وبلاغَتُها وقدِ آستَوَتا بدلاً من عالمٍ ضائعٍ. والكنايةُ أشبهُ الأشياءِ بالقناعِ لأنّها تَنْتَهي بالمَكْنيّ عنه إلى التّخفّفِ من خَصائِصه وتقلُّبِ أحوالِه وتجمُّدِه في صورةٍ ثابتةِ الملامحِ، مدرجةً إيّاه بينَ أشباهٍ له.

بعدَ قصيدةِ الجارمِ بسِنينَ كَتَبَ أُنسي الحاج:

«أنا الموقِّعَ آسمي أدناه

أسمعُ المطرَ يَسْقُطُ»

فجاءَ هذا الشعرُ الجديدُ بجديدٍ هو الاستغناءُ القطعيُّ عن الكنايةِ وعن البلاغةِ أصلاً. وذلك أنَّ أُنسي الحاج كانَ فعلاً المُوَقِّعَ آسمَه أدناه ولم يَكُنْ ثَمّةَ ما يَمْنَعُه من أنْ يَسْمَعَ المطرَ وهو يَسْقُطُ. كانَ آرتكابُ عباراتٍ من هذا النوعِ في قصيدةٍ إيذاناً بسقوطِ القناعِ لا إخباراً بسقوطِ المطرِ[٢].

ولكنَّ المبدعَ الّذي أخرجَ العالَمَ من اللغةِ ـ الكنايةِ أو نَزَعَ عنه

(٢) ليس هذا كلّ الجديد في «كلام» أنسي الحاج. ولكنّنا نقتصر هنا على ذكر ما يحتاج إليه السياق.

اللغةَ ـ القناعَ، كثيراً ما وَجَدَ نفسَه، وهو يحاولُ العبارةَ عن صورِ العالمِ عِوَضاً من العبارةِ عن صورِ اللغةِ، قليلَ العدّةِ، ضئيلَ الزادِ، ضعيفَ الحيلةِ. فهو مُضطرٌّ إلى البقاءِ في مداراتٍ قريبةٍ إلى عناصرِ العالمِ، وهو يَخْشى الشّرودَ نحوَ الجديدِ الّذي باتَ طاغياً، والخاصِّ الّذي أَخَذَ يتناسَلُ بكثرةٍ لم يَسْبِقْ لها نظيرٌ، والجزئيِّ الّذي رَبا ونَما مع تكاثرِ المُركَّباتِ في العالمِ أو ظهورِ تراكيبِها. وذلك لأنه لا يَجِدُ ما يَكْفي حاجَتَه من الكلماتِ الحيَّةِ، المسايرةِ للموجوداتِ إجمالاً وتفصيلاً، والمقبولةِ دونَ تمحُّلٍ أو عَنَتٍ في نظامِ اللغةِ. أيْ أنَّ المبدعَ الجديدَ، روائياً كانَ أمْ شاعراً أم غيرَ ذلك، وَجَدَ نفسَه، وقد عَزَفَ عن اللغةِ ـ القناعِ، يَحْشُرُ نفسَه والعالمَ في اللغةِ ـ الجوربِ. يَشِفُّ جوربُ النيلونِ عن خطوطِ الرأسِ الأوليّةِ ولكنَّه يَطْمِسُ القسماتِ وَيَمْسَحُ الملامحَ. ولا يُجاوزُ النظرُ إليه أن يبيدَ ما بَقِيَ مِن توهّمٍ للمتعةِ كانَ نتيجةَ الانخطافِ إلى تأصيلِ القناعِ. ذاك ما تَنْتَهي إليه استراتيجيةُ المجانبةِ.

لماذا لم تَرْقَ الكتابةُ العربيةُ إلى مصافِّ العالميّةِ؟ هي رَقِيَتْ أحياناً حينَ عَكَفَتْ على إقلاقِ عوالمَ أليفةٍ، أشياؤُها مستقرّةُ الأسماءِ، ولكنَّ أحوالَها إلى اضطرابٍ. مثالُ هذا توفيقُ الحكيم و**يوميات نائب في الأرياف**. وهي رَقِيَتْ حينَ أفْلَحَتْ في إظهارِ عَيِّنا وعَجْزِنا عن الكلامِ مَعَ كثرةِ ما يصدُرُ عنّا من أصواتٍ... أيْ حينَ آلتمستَ في تفاصيلِ الحياةِ وحنايا العلاقاتِ ما أجْمَلْناه هنا إجمالاً مجرّداً جافّاً. ذاكَ ما يُقاربُه زياد الرحبانيّ، مثلاً، وهو يَسْتَرِدُّ، في مسرحِه، تأتأةَ اللبنانيّينَ وترجُّحَ عباراتِهم بينَ الخَواء والصّغارة.

ليسَ الوضعُ ميؤوساً منه إذاً إلى الحدِّ الّذي قد توحي به كلمتُنا هذه.

هذا مع أنَّها لم تَتَناوَلْ إلّا حائلاً دونَ عالميةِ الإبداعِ العربيِّ من بينِ حوائلَ. فقدْ وَجَدْنا الاقتصارَ في الكلمةِ الواحدةِ على شأنٍ واحدٍ ألزمَ للانصياعِ إلى حكمِ العالمِ ومنطقِ اليوم.

قواميس محبطة

ترتيب معجم متن اللغة للشيخ أحمد رضا
تحليل ونقد

أدْرَجَ مؤلِّفُ متن اللغة في مُقدّمةِ هذا المعجمِ قواعدَ قالَ إنّه اتّبَعَها

وُضع هذا التقرير ـ الذي ينشر هنا أوّل مرّة ـ سنة ١٩٨٤، وذلك في مساق جهدٍ لغويّ كنّا نباشرُه في مركزِ الأبحاثِ اللغويةِ والتربويةِ ببيروت. وهو، والتقريرُ الذي يليه، («قاعدة لتحليل نص...»)، جزآن من عمل تمهيديّ قامت عليه خطّةٌ منشورة أدناه أيضاً تحت عنوان «التشابه نظاماً للغة...». وكان بين الأوراق التمهيدية الأُخرى تحليلٌ في أكثر من مائة صفحة لحرف الثاء في متن اللغة بحسب «قاعدة التحليل» المعرّفة في التقرير المشار إليه أعلاه والمنشور بعد هذه الورقة. وكان بين الأوراق التمهيدية أيضاً ورقةٌ جعَلْنا لها عنواناً: *Remarques sur la microstructure du Petit Robert* وهي تحليلٌ لإحدى بِنْيَتَي القاموسِ الفرنسي الشهير المبنيّ على مبدأ التشابه أو «المقايسة»، (Analogie). وقد كنّا نودّ إثبات تلك الورقة ها هنا أيضاً لكونها ركناً من أركان المجموع، على أن نقلها إلى العربية في صيغة مفهومة بدا لنا متعذّراً لتعلّق كلّ عبارة من نصّها بتفاصيلَ دقيقة من نصّ القاموس الفرنسي.

بقي عندنا في الملفّ نفسه أيضاً اقتراح نظام لضبط النصّ المعجميّ بالشكل...

على أنّه لا بدّ من تنبيه القارىء إلى أن هذه الأوراق والخطّة التي آستندت إليها ما هي إلّا مسوّدات كانت، ولا تزال، معروضةً للمناقشة. لذا بقيت فيها ـ برغم ما تجشّمناه في وضعها من عناء آمتدّ أشهراً ـ مشكلاتٌ لم تُحَلّ، وحلولٌ لم تُعتبر نهائية. بل إنّنا نرجّح أنها لم تسلم من الخطأ الصريح ولا ـ بطبيعة الحال ـ من النقص. وإنّما سوّغ لنا أن ننشر ما ننشره منها فوائدُها المنهجيةُ وإيضاحُها ملامحَ من خطّةِ المعجم الّذي كنّا نبتغي رسم ملامحه. هذا إلى تبيانها بعضاً من كلفة التوصّل إلى خطّةٍ لصنع معجم، وبعضاً من أصول هذه الصناعة، الشاقّة والجميلة في آنٍ. فلعلّ قارىء هذه الأوراقِ أن يكتفي منها بهذا المقدار، وأن يجدَ فيه لها عذراً عمّا يعتورها من قصور وغلط ___

في ترتيبه. على أنَّ في المُعجمِ ما يُسَوِّغُ النَّظَرَ في آلتزامِ المؤلِّفِ قواعدَه هذه، وذلك لقياسِ درجةِ الاطِّرادِ الَّتي بَلَغَها الالتزامُ المذكورُ، ولإحصاءِ صورِ الخروجِ عليه، والاعتبارِ بأسبابِها حيثُ توجَدُ.

هذه العنايةُ بإخراجِ قواعدَ لترتيبِ النصِّ لم تَصِلْ، في كلِّ حالٍ، إلى وَضْعِ نظامٍ يَحْكُمُ الفَصْلَ ما بينَ المداخلِ أو إدماجَها، فَأَنْتَهى هذا الإهمالُ إلى شيءٍ من الفوضى في البابِ المذكورِ، تُحْصي الملاحظاتُ التاليةُ وُجوهاً منه.

غيرَ أنَّنا نَسْتَحْسِنُ، قبلَ الدخولِ في هذا الإحصاءِ، أن نُشيرَ إلى بعضِ سِماتٍ عامّةٍ تَدْخُلُ في الوصفِ العامِّ لنصِّ هذا المعجمِ (لبنيتِه الصغرى، على الأخصِّ) ولا يَخْلو التنبيهُ إليها من فائدةٍ للمشتغلِ في صناعةِ معجمٍ جديدٍ للعربيةِ. من ذلك أن **متن اللغة**:

(١) يُدْخِلُ لامَ التعريفِ على الاسمِ المدخلِ (وعلى آسمِ الصفةِ) هذا ما لَمْ يَكُنِ الاسمُ مُضافاً، وهو يَجْعَلُ التعريفَ به معرفةً على كلِّ حالٍ.

(٢) يُلْحِقُ الهاءَ بالمتعدّي نحو «ثافَلَه»، ويَذْكُرُ أفعالَ المغالبةِ بصيغةِ الجمعِ نحوَ «تثافلوا».

(٣) يَذْكُرُ المُرَكَّبَ أحياناً في مدخلٍ مستقلٍّ تحتَ اللفظِ الأظهرِ نحوَ «ذو الثَّفِنات» في ث ف ن.

(٤) يَذْكُرُ المادّةَ في رأسِ العمودِ فقطْ، ولا يَذْكُرُ من المادّةِ الرباعيةِ، إذا بدأ العمودَ بها، إلّا ثلاثةَ أحرفٍ.

(٥) لا يَقَعُ مُسْتَشيرُه على ما يُمَيِّزُ به ما بينَ مشتقّاتٍ أُهْمِلَتْ لعدمِ تحقُّقِها في الاستعمالِ، وأُخرى أُهْمِلَتْ لأنَّها قياسيّةٌ وحسبُ.

(٦) يُقَدِّمُ في ترتيبِ المادّةِ الفعلَ ومصادرَه، والفاعلَ والمفعولَ أحياناً، وأسماءَ الصفاتِ أو بعضَها. وما تَبَقّى لا يَبْدو خاضعاً عندَه لترتيبٍ ثابتٍ.

إلخ، إلخ...

ذاكَ أهمُّ ما وَجَدْنا مُسوِّغاً لإضافتِه إلى قواعدِ الترتيبِ المثبتةِ في مقدّمةِ **متن اللغة** أو للتعليقِ بهِ عليْها. وأمّا مسألةُ الفَصْلِ بينَ المداخلِ (تحتَ المادّةِ الواحدةِ) أو جَمْعِها، فلمْ نَقَعْ في هذا المعجمِ على ما يَصِحُّ آعتبارُه مبدأً مُطَّرِداً لِبَتِّها، سوى مبدأِ الجمعِ بينَ الفعلِ والمَصْدَرِ نحوَ «ثجم ثجماً» إن كانَ الفعلُ ثُلاثياً. فإنْ لم يَكُنْ لم يَذْكُرِ المصدرَ. مثلاً: ذَكَرَ «ثرّب» ولم يَذْكُرْ «تثريب» لكونِها قياسيّةً، برغمِ أنَّها من ألفاظِ القرآنِ. وأمّا ما خلا ذلك فليسَ له ـ على ما أسْلَفْنا ـ قاعدةٌ ثابتة.

فهو، في الغالبِ، يَذْكُرُ الاسمَ في مدخلٍ مستقلٍّ. مَثَلاً: بعد أن ذَكَر «ثَمَر» ومصدَرَيْه «ثُمور» و «ثَمْر» في مدخلٍ أوّلَ و «ثَمّر» و «أثْمر» و «مُثْمِر» (وهو آسمُ الفاعلِ من الثاني) في مدخلٍ ثانٍ، عادَ فَذَكَرَ في مدخلٍ ثالثٍ «ثَمَر» وواحدتُه «ثَمَرة» وهما آسمان.

ولكنّه، في بعضِ الحالاتِ، يَخْرِقُ هذه القاعدةَ. مَثَلاً: في «ث أ ج» يَذْكُرُ الفعلَ ومَصْدَرَيْهِ «ثأْج» و «ثُؤاج» ثمّ يَذْكُرُ في آخرِ المدخلِ نفسِه أنَّ «الاسمَ الثُّؤاج».

وليسَ مردُّ هذا الاستثناءِ إلى أنَّ الآسمَ من «ث أ ج» يُطابِقُ في اللفظِ أحدَ المصدرَيْن. فإنه، مثلاً، بعدَ أن ذَكَرَ «ثَأَر» تحتَ الفعلِ على أنها

مصدرِه، عادَ فأفْرَدَ لها مدخلاً مستقلاً على أنّها آسمٌ. وهذا هو الأهمّ عندَه، سواءٌ أكانَ لفظُ الآسمِ مطابقاً لفظَ المصدرِ أم لم يَكُنْ.

وأمّا مُعاملتُه الأفعالَ فهي أيضاً مُتباينةٌ من مادّةٍ إلى مادّةٍ، دونَ أن يَظْهَرَ آطّرادٌ يُشيرُ إلى وجودِ قاعدةٍ تَحْكُمُ الحالاتِ المتماثلة. مثلاً: يَذْكُرُ «ثارَ» في مدخلٍ أوّلَ ويَذْكُرُ بعدَها ثلاثةَ مصادرَ تُناسِبُ بعضاً من معانيها، ثمّ يُكَرِّرُها في مدخلٍ ثانٍ ومعَها أربعةُ مصادرَ (بينَها الثلاثةُ الأُوَلُ) تُناسِبُ معانيَ أُخرى، ثمّ يَذْكُرُها ثالثةً، في المدخلِ الأخيرِ نفسِه، ومعَها مصدرانِ فقطْ (من أصلِ المصادرِ المذكورةِ في الحالتينِ السابقتينِ) يُناسبانِ مَعانيَ أخيرةً.

فلا يَصِحُّ إذاً الاحتجاجُ بآختلافِ المصادرِ لتسويغِ الفصلِ، لأنه فَصَلَ في مرّةٍ أولى آختلفتْ فيها المصادرُ ولم يَفْصِلْ في الثانية.

ولا يَصِحُّ الاحتجاجُ بآختلافِ المعنى لأنَّ معاني «ثارَ» متقاربةٌ كلُّها، واضحٌ ملحظُ آشتقاقِها من المعنى الّذي يُشيرُ إليه **متن اللغة** على أنّه أصلٌ، وهو «ظهر وهاج».

ولا يَصِحُّ أخيراً الاحتجاجُ بآختلافِ الفاعلِ وما يَتْبَعُه من آختلافٍ في المعنى. ففي كُلٍّ من المدخلينِ نجدُ فاعلاً حسّيّاً وآخرَ معنوياً، ونَجدُ فاعلاً مجازياً وآخرَ حقيقياً، ونَجدُ فاعلاً عاقلاً وآخرَ غيرَ عاقلٍ.

لذا نَرى، من جهتِنا، أنَّ الركونَ إلى آختلافِ المصادرِ **سبباً أوّل** لإدراجِ الفعلِ الواحدِ في مدخلينِ أو في قسمينِ من مدخلٍ (يُفصلُ بينَهما على هذا الأساسِ) هو آختيارٌ مقبولٌ. وذلك لأن السَّببينِ الآخرينِ، أي آختلافَ أصلِ المعنى وآختلافَ المعنى بآختلافِ الفاعلِ، يَصْعُبُ

تحقيقُهما في عددٍ من الحالاتِ لا حصرَ له، فيصعبُ بالتالي لزومُ القاعدةِ بقدرٍ من الاطّرادِ.

وتوقفُنا معاملةُ **متن اللغة** فعلَ «ثقف» على أسلوبِ آعتبارِه الأسبابَ النَّحْوِيَّةَ والصَّرْفيةَ في الفصلِ أو الإدماجِ. فهو لا يَعْتَبِرُ آختلافَ حركةِ العينِ هنا، في الماضي والمضارعِ، سبباً لجعلِ الفعلِ في مدخلينِ. وهو لا يُعَوِّلُ في الفصلِ أيضاً على آختلافِ المصادرِ. وهو، أخيراً، لا يُعَوِّلُ على السببينِ معاً. لذا يَجْمَعُ «ثَقِف: ثَقْفاً» إلى «ثَقُف ثَقافة» في مدخلٍ واحد.

وقد يَصِحُّ أن نَعْتَبِرَ آشتراكَ صيغتَيِ الفعلِ هاتينِ في المعنى سبباً للجمعِ، لأنَّ المعجمَ ذَكَرَهما ثمّ وَضَعَ بعدَهما تعريفاً واحداً. وقد يَصِحُّ أيضاً أن نلاحظَ وجودَ صفاتٍ خمسٍ يَظْهَرُ أنَّ آشتقاقَها صحيحٌ من كلا الفعلينِ، فَوَضَعَها المتنُ في آخرِ المدخلِ. هذان الاعتبارانِ ـ إذا أمْكَنَ التحقُّقُ من آطّرادِ فعلِهما ـ معاً أو منفصلَيْن ـ في الحالاتِ المماثلةِ ـ يَجْعَلانِ من الدمجِ حلاًّ اقتصادياً ها هنا.

ولكنّ **متن اللغة** عادَ فَذَكَرَ «ثَقِفَ»، في مدخلٍ مستقلٍّ تَظْهَرُ لآستقلالِه هذه المرّةَ ثلاثةُ أسبابٍ، أحدُها جديدٌ علينا: فإنّ آثنينِ من معاني الفعلِ الثلاثةِ هنا تُضافُ إلى معناه الأولِ الّذي يُدْرِجُهُ المعجمُ ثالثاً في هذا المدخلِ. ثمّ إنّ آختلافَ المصادرِ حاصلٌ أيضاً. ثالثاً ـ وهذا هو الجديدُ ـ جاءَ الفعلُ متعدّياً هنا، وكانَ لازماً في المدخل السابق.

«ثَقِفه ـ ثَقْفاً وثَقافة وثُقوفة».

أخيراً يَذْكُرُ **متن اللغة** «ثَقَف» جواباً لفعلِ المغالبةِ «ثاقف» (أي في مدخلٍ جديد) وهو ذو مصدرٍ وحيد: **«ثاقفني فثَقَفْتُه ثَقْفاً»**.

فَيَتَّحِدُ هنا آختلافُ الدلالةِ عن المَدْخَلَيْنِ السّابقين، والاختلافُ النحويُّ (من حيثُ التعدّي واللزوم) عن أحدِهما والاختلافُ الصرفيُّ عن كليْهما. وفي نهايةِ هذا المدخلِ نفسِه يُدْرِجُ المعجمُ آسمينِ مناسبَيْن للمعنى هما «ثِقاف» و «ثَقافة».

مِثال ثالث في «ث ر ب» إذ يَكْفي آختلافُ المعنى هنا لإفرادِ مدخلينِ منفصلينِ لفعلٍ واحدٍ ذي مصدرٍ واحدٍ.

«ثَرَب ـ ثَرْباً: عَتَب ولام. و ـ هُ: وبَّخه وعيَّره ولامَه. و ـ عليه: قبَّح عليه فعله».

«ثرَب ـ ثرْباً المريضَ: نزَع عنه ثوبه».

فهو لم يُلْحِقِ المعنى الأخيرَ بالمعنى الّذي جاءَ فيه الفعلُ متعدّياً بنفسِه (أي الثاني). وجَمَعَ في المدخلِ الأوّلِ معانيَ يَكونُ فيها الفعلُ على التوالي لازماً ومتعدّياً بنفسِه ومتعدّياً بحرفٍ. فبدا أنه جَعَلَ آختلافَ الدلالةِ عاملاً حاسِماً في الفصلِ والإدماجِ، خاصّةً وأنَّ معانيَ الفعلِ المجموعةَ في المَدْخَلِ الأوّلِ مُتقاربةٌ في ما بَيْنَها.

ولكنّ تغليبَ عامِلِ آختلافِ الدلالةِ القطعيِّ لا يَطَّرِدُ عندَه، ولا ترتيبُ معاني الفعلِ في المدخلِ الواحدِ، بدءاً باللازمِ فالمُتعدّي بنفسِه، فالمُتعدّي بحرفٍ. ففي حالة المضعّفِ «ثرَّب» نَقَعُ على الآتي:

«ثرَّب عليه و ـ ه: لامَه وعنَّفه: عيَّره بذنبه: وبَّخه بفعله. و ـ فلان: خلَّط وأفسد، فهو مثرِّب. و ـ البئرَ: طواها بالحجارة».

فإنّ «ثرَّب البئرَ» هي هنا بمنزلةِ «ثرَب المريضَ»، في الحالةِ السابقةِ،

من حيثُ الاختلافُ القاطعُ عن سائرِ معاني الفعلِ، وهو، مع ذلك، لم يُفرِدْ لها مدخلاً منفصلاً. ثمّ إنه بَدَأَ بالمُتعدّي بحرفٍ، فالمُتعدّي بنفسِه، وجَمَعَهُما في ثلاثةِ معانٍ متقاربةٍ قبلَ أن يَنْتَقِلَ إلى اللازمِ، مُثبتاً مَعه وحدَه آسمَ الفاعلِ، وكأنَّ هذا الأخيرَ لا يُشْتَقُّ من الفعلِ إلّا بهذا المعنى، أو لأنّه يَتَّخِذُ، متى آشتُقَّ من اللازمِ، معنى الصفةِ المشبّهةِ. وهو ما لا يُعينُنا القاموسُ بشيءٍ في الاهتداءِ إليه، فيَقْتَضي أنْ يَكونَ مُستَشيرُه عالماً بتقلُّباتِ العلاقةِ بينَ الفعلِ والأسماءِ الّتي من لفظِه.

هكذا يَتَّضِحُ أنَّ **متن اللغة** يَعْتَمِدُ، في مادّةٍ واحدةٍ، حَلَّيْنِ مُتباينينِ لمسألةٍ واحدةٍ. وهذا عَيْبٌ في الترتيبِ يُعينُنا، بالطبعِ، على حصرِ عواملِ المشكلةِ، إلّا أنه يُبْقيها قائمةً. والعواملُ الّتي تَطْرَحُ، عندَ وُجودِ واحدٍ منها أو أكثرَ من واحدٍ، مسألةَ عددِ المداخلِ المفردةِ للفعلِ، هي الآتيةُ (بآعتبارِ الأمثلةِ السابقةِ):

(١) إختلافُ المعنى مع الاتّحادِ في كلِّ أوصافِ الفعلِ الأُخرى، وفي المصدرِ، وهي حالةُ «ثَقُل(ه): راز ثِقْله» و «ثقّل(ه): جعَله ثقيلاً» وهُما في **المتن** مفصولانِ بينَهما «ثَقِل» و «ثَقَّل» مكرّرةً بمصادرَ مختلفةٍ، أيْ ثلاثةُ مداخلَ. ولم نَرَ للفصلِ مسوّغاً هنا ما دامَ **المتنُ** يَضَعُ في مدخلٍ واحدٍ مثلاً: «ثَقَب الكوكبُ: أضاء» و «ثَقُبت الناقةُ: غزُرَ لبَنُها». ولم نَرَ مُسَوِّغاً، على الأخصِّ، لإيرادِ ثلاثةِ مداخلَ بينَ معنىً أوّلٍ ومعنىً ثانٍ لفعلٍ ذي صيغةٍ واحدةٍ. وعندَنا أنَّ آختلافَ المعنى لا يَنْبَغي له أن يَكونَ **وحده** سبباً للفصلِ، في أيِّ حالٍ. وذلك لأنَّ درجةَ الاختلافِ الّتي يَجِبُ الفصلُ مع بُلوغِها أو ـ مثلاً ـ تحديدُ أصلَيْنِ مختلفينِ لمجموعينِ من المعاني، أمرٌ يَسْتَحيلُ تحقيقُه في الكثيرِ الغالبِ

من الحالاتِ. هذا ويَتبَعُ آختلافُ فاعِلِ الفعلِ أو مفعولِه أو كليهما، بطبيعةِ الحالِ، آختلافَ المعنى.

(٢) إختلافُ البابِ الصرفيِّ الّذي يَنْدَرِجُ فيه كلٌّ من الثلاثيَّين، أيْ حركةُ العينِ في الماضي أو في المضارعِ أو في كليهما. والراهنُ أنَّ آختلافَ عينِ الماضي تَطّرِدُ دلالتُه على صيغةِ المصدرِ، وأثرُه في التفريعِ الدلاليِّ أكثرَ من آختلافِ عينِ المضارعِ. فـ**المتن** يَرْوي «ثَجَم» و «ثَلَج» (بأحدِ معانيها) مَثَلاً، بحركتينِ لِعَيْنِ المضارعِ لا يَنِمُّ آختلافُهما عن اختلافٍ في المصدرِ أو في المعنى. ولذا نَراه لا يَعْتَبِرُ آختلافَ عينِ المضارعِ في هاتينِ الحالتينِ داعياً لجعلِ الفعلِ في مدخلين. أمّا «ثلث» فإنّ وجودَ حركتينِ محتملتينِ لِعَيْنِ مضارعِها يُوازي وجودَ معنيينِ مختلفينِ لها وإنْ كانا يُرَدّانِ إلى أصلٍ واحدٍ. هذا بالرغمِ من أنَّ المَصْدَرَ هو «ثَلْث» في الحالتينِ. ونحنُ نَرى هذه المعاملةَ لحالاتِ آختلافِ عينِ المضارعِ سائغةً، أيْ أنْ لا يُعْتَبَرَ آختلافُ حركةِ عينِ المضارعِ سبباً لتفريعِ المدخلِ إلّا إذا كان سبباً لتفريعِ المعنى أو (وهذا أقوى) دليلاً على تفريعِ المصادرِ. معنى هذا (بالعطف على النقطة ١) أنَّ آختلافَ المعنى وآختلافَ حركةِ عينِ المضارعِ لا يُعْتَبَرُ أيُّهما سبباً للتفريعِ بمفردِه، ويُعْتَبَرانِ معاً سبباً كافياً له.

ولا يجوزُ آتّباعُ المبدأِ نفسِه بلا تقييدٍ عندَ آختلافِ حركةِ عينِ الماضي دونَما آختلافٍ في المعنى؛ بلْ يَجِبُ النظرُ ها هنا إلى المصادرِ وسائرِ المشتقّاتِ. ولم نَقَعْ في حرفِ الثاء من **متنِ اللغة** إلّا على ثُلاثيٍّ واحدٍ يَبْقى مصدرُه واحداً مع تَغَيُّرِ حركةِ عينِه في الماضي، وتبدُّلِ معناه وهو «ثَمَل ـ ثَمْلاً» و «ثَمِل ـ ثَمَلاً»، وقدْ فَصَلَهما **المتن**.

هذا مع العلمِ بأنَّ ثَمَل وَرَدَتْ أيضاً من مصادرَ أُخرى وبمعانٍ أُخرى فأثْبَتَها **المتنُ** في مدخلينِ سابقينِ على حِدَةٍ.

ولكنّه، في حالةٍ أُخرى هي «ثَخَن ثَخْناً» و «ثَخُن ثخانة وثُخونة وثِخَناً»، جَمَعَ الفعلينِ في مدخلٍ واحدٍ، معتبراً، في أرجحِ الظنِّ، وحدة المعنى بالرغمِ من اختلافِ المصادرِ.

وتُظْهِرُ المقارنةُ بين الحالتينِ أنَّ **المتنَ** غَلَّبَ، في الفصلِ، اختلافَ المعنى على آختلافِ المصادرِ. وهو أمرٌ يُسَوِّغُه إمكانُ عطفِ الفعلينِ في الحالةِ الثانيةِ وإتباعِهما بالتعريفِ يُقابِلُه الاضطرارُ إلى تعريفينِ في الحالةِ الأولى يَفْصِلُ أحدُهما بينَ الفعلينِ. ولكنّنا نرى الفصلَ أَوْلى في الحالتينِ، لأنَّ حركةَ عينِ الماضي أصلٌ في بناءِ الفعلِ يُضافُ إليها ـ في الحالةِ الثانيةِ ـ آختلافُ المصادرِ، وهو عاملٌ نَرى أن يَكونَ، بآطّرادٍ أيضاً، سبباً في التفريعِ.

(٣) لا نَجِدُ مسوّغاً للتفريعِ أن يَكونَ **الفعلُ الواحدُ** لازماً ومتعدّياً، ولا أن يَكونَ متعدّياً بنفسِه وبغيرِه. ولكنّ التفريعَ يسوّغُه آختلافُ المصدرِ الّذي قد يُوافِقُ آختلافَ معنى الفعلِ بينَ اللزومِ والتعدّي، ويبدو مُطّرداً مع اختلافِ صيغةِ الفعلِ (عين الماضي) الّذي يَصيرُ معه الفعلُ **فعلينِ لا فعلاً واحداً**. ولا يَبْدو أنَّ **متنَ اللغة** يَجْعَلُ الاختلافَ من اللزومِ إلى التعدّي سبباً للتفريعِ، فهو حينَ يُوَزِّعُ «ثَمَل» على ثلاثةِ مداخلَ يَظْهَرُ فيها الفعلُ متعدّياً فلازماً، يُعَوِّلُ، في ما يَظْهَرُ، على آختلافِ المصادرِ في الحالاتِ الثلاثِ، وعلى آختلافِ عينِ المضارعِ في إحداها وليسَ على عاملِ التعدّي واللزومِ، إلخ... ثمّ إنّه يَجْمَعُ في المدخلِ الواحدِ أحياناً كلَّ معاني الفعلِ، لازِمَها ومتعدِّيَها، كما هي الحالُ في

«ثَغَرَ» مثلاً وفي «ثَفَن» وفي «ثَقَب»، إلخ... على أنّنا نرى، إذا تَعَدَّدَتْ معاني الفعلِ الواحدِ، أن يُصار، تحتَ المدخل الواحِدِ، إلى جمعِ المعاني اللازمةِ، فالمعاني المُتَعَدّيةِ متى كانَتْ متباعدةً، وإلى إتباعِ المعنى اللازمِ بالمتعدّي متى كانَ ملحظُ الاشتقاقِ المعنويِّ ظاهراً.

(٤) لا نَجِدُ مسوّغاً أيضاً لفصلِ المجهولِ عن المعلومِ في مدخلٍ على حِدَةٍ. وذلك برغمِ أنَّ بعضَ المصادرِ يَبْدو مصدراً للمجهولِ أو آسماً منه، وبرغمِ أنَّ آسمَ المفعولِ يُعْتَبَرُ مشتقّاً من الفعلِ المجهولِ. وأمّا **متنُ اللغة** فيجعلُ «ثُئط»، بمَعْنى زُكم، في مدخلٍ مستقلٍّ عن «ثَئط» بمعنى أنتن، وإنْ كانَ يَجْعَلُ «الثؤاط» (وهو الزُّكام) في مدخلٍ ثالثٍ. وقد يُسَوِّغُ هذا الفصلَ أنَّ حقَّ المجهولِ هنا أن يكونَ من «ثأط» - وهي غيرُ واردةٍ - لا من «ثئط» وهي فعلٌ لازم. ولكنّ **المتنَ** يفصلُ أيضاً ما بينَ «أثبَتَ» و «أُثبِتَ» الّتي يَجْعَلُ معَها آسمَ المفعولِ «مُثبَت» وهو يَفْصِلُ أيضاً ما بينَ «ثَغَر» و «ثُغِر»، ويَجْعَلُ «أُثغِر» مع الثانيةِ، مؤجّلاً «أثْغَرَ» إلى ما بعدَها.

ثمّ إنّه يَجْعَلُ «ثُلج» بعد «ثَلَج» و «ثَلِج» في مدخلٍ على حدةٍ مُؤَجِّلاً «مثلوج»، وهي من الأولى، إلى آخرِ المادّةِ، بحيثُ فَصَلَتْ بينَ المجهولِ وآسمِ المفعولِ ثمانيةُ مداخل.

ونحنُ من جهتِنا نَرى أن يُجْعَلَ المجهولُ مع المعلومِ الّذي هو منه دائماً إن كانَ له معنىً يُسَوِّغُ إثباتَه، وأن يُلْحَقَ به المصدرُ الّذي هو بمعناه وآسمُ المفعولِ. تَبْقى حالةٌ واحدةٌ (هي حالةُ «ثُعِب»، «ثُئط»، «ثُؤلِل»...) يُسَوِّغُ فيها إيرادُ المجهولِ في مدخلٍ على حدةٍ وهي أن يكونَ معلومُه غيرَ واردٍ أو مُماتاً. على أنَّ الأَوْلى إيرادُ المعلومِ، رغمَ

ذلك، والإشارةُ بعلامةٍ مخصوصةٍ إلى فقدانِه وورودِ مجهولِه، إلخ... إلخ. تلك حالاتٌ نَسْتَدِلُّ بها على ما يَليقُ لغيرِها ممّا أهمَلْناه ها هنا، ويَبْرُزُ لنا في خِلالِ العمل.

قاعدة لتحليل نصّ معجم عربي

ننطلق من تصنيف جوزيت ري - دبوف، للتعريفات المعجمية.

المـــرجـــع: J.Rey-Debove, *Etude linguistique et sémiotique des dictionnaires français contemporains*, Mouton 1971, chap. 6.

إذ تَبيّنَ - بعدَ اختبارِ محدودٍ - أنَّ هذا التَّصنيفَ كافٍ لإتاحةِ تَلَمُّسٍ ذهنيٍّ لطبيعةِ كلِّ تعريفٍ في معجمٍ بعينِه هو **متن اللغة** لأحمد رضا، وهذا قبلَ إخضاعِ التعريفِ المعنيِّ لتحليلٍ سوفَ نُحدِّدُ قواعدَه ورُموزَه، ثُمَّ إدراجِه في تَصنيفٍ جديدٍ تَوصَّلْنا إلى استخلاصِه من تَصْنيفِ المُؤَلِّفةِ أعلاهُ وجاءَ أقلَّ تفصيلاً وأطوعَ للترميزِ من هذا الأخيرِ.

والقاعدةُ الأولى للتحليلِ هيَ وَضْعُ كلِّ مادّةٍ لغويةٍ (بأحْرُفِها المُنفصلةِ) عُنواناً للعمودِ، ثمّ الإشارةُ إلى كلِّ واحدٍ من مُشتقّاتِها بِرَقْمٍ يَدُلُّ على ترتيبِه في النصِّ المعجميِّ، وإتباعُ هذا الرقمِ بتحليلِ تعريفِ المُشْتَقِّ إلى موادِّه (الَّتي تُثْبَتُ بحروفِها المُنفصلةِ أيضاً) وعلاقاتِه الَّتي يُدَلُّ عليها بعلاماتٍ مذكورةٍ أدناه.

وُضِعَ هذا التقريرُ - الَّذي يُنْشَرُ هنا أوَّلَ مرَّةٍ - سنة ١٩٨٤، وذلك في مساقِ جهدٍ لغويٍّ كنّا نُباشرُه في مركزِ الأبحاثِ اللغويةِ والتربوية ببيروت

وأهمُّ ما يُتيحه هذا التحليلُ حَصْرُ المُترادفاتِ والأضدادِ، والتَّوسُّعُ إلى فَرْزِ الحُقولِ الدلاليةِ بالاعتمادِ على ما نسمّيه القرينَ والمُتَضَمِّنَ، والانطلاقُ إلى دَرْسِ توارُدِ الألفاظِ بالاعتمادِ على القرينِ أيضاً، ودَرْسُ التّعدّي بحَرْفٍ أو بدونه والإحصاءُ البسيطُ والمُقارَنُ للموادِّ اللغويةِ ومُشتقّاتِها ولطاقاتِ الحروفِ على توليدِ الألفاظِ، إلخ... وقدْ يُمكِنُ، إذا أُثْبِتَتْ (في عمليةٍ مستقلّةٍ) أوزانُ الألفاظِ، إجراءُ إحصاءاتٍ تتناولُ طاقاتِها التوليديةَ أيضاً واختصاصاتِها الدلاليةَ.

وفي ما يَلي تعريفٌ بفئاتِ التعريفاتِ المثبتةِ في تصنيفِ ري - دبوف، وكيفيّاتِ معاملتِنا كُلّاً منها بمُقتضى قواعدِ التحليلِ المعتمدَةِ:

(١) **التعريف بالصيغة** مثاله:

تَأَتَّبَ: لَبِسَ الإِتْبَ: ل ب س × =

وهو أنْ تُعَرَّفَ الكلمةُ بكلمةٍ أُخرى من مادّتِها مقرونةً بما يُشيرُ إلى صيغةِ الكلمةِ المعرَّفةِ («لبس» تُشيرُ هنا إلى أنَّ المُعَرَّفَ فعلٌ ماضٍ من أ ت ب).

ولكنْ يَنْبَغي التنبّهُ إلى اختلافِ هذا الصنفِ عن تعريفِ العَلامةِ المحكيةِ (أو الوزانِ) الّذي سَيَأْتي ذكرُه (مثالُه: ضارِب: اسمُ فاعلٍ من ضَرَبَ).

(٢) **التعريف بالتضمن** مثاله:

(١) تعقَّرَ النباتُ: طال.

ن ب ت: ط و ل، (ترادُفٌ بسيطٌ).

(٢) المِغْقَص: السَّهم المعوجّ: س هـ م × ع و ج

(٣) العَقْفاء: حديدةٌ لُوِيَ طرَفُها وفيها انحناءٌ.

ح د د × (ل و ي × ط ر ف + ح ن و).

وهو تعريفُ الكلمةِ إمّا بكلمةٍ واحدةٍ تُرادِفُها، وإمّا بعبارةٍ مُرَكَّبةٍ هي نحْويّاً في محلِّ خبرٍ للكلمةِ المُعَرَّفةِ، ومعنويّاً في محلِّ مُرادِفٍ لها. وأبْسَطُ أشْكالِه، في الحالةِ الثانيةِ، التعريفُ الأرسطيّ بالجِنْسِ القريبِ والفارقِ النوعيّ. عليهِ يَعْمِدُ المُحَلِّلُ إلى رَدِّ التَّعريفِ الواقعِ تحْتَ هذا الصِّنفِ إلى ذلك الشَّكْلِ البسيطِ. ويُوْضَعُ خَطٌّ تحْتَ المادّةِ الدالّةِ على الجِنْسِ القريبِ لأنَّها عِمادُ الترادفِ. وتُشيرُ علامةُ × إلى العلاقةِ بينَ المُسْنَدِ إليه والمُسْنَدِ. فإن تَعَدَّدَتِ الموادُّ المُشيرةُ إلى المُسْنَدِ إليه أو تلكَ المُشيرةُ إلى المُسْنَدِ جُمِعَ المتعدِّدُ بينَ هلالَيْنِ بعلامة + ثمّ أُشيرَ إلى علاقةِ الإسنادِ بعلامةِ × ومثالُه:

(~+~) × (~+~)

وقد تُوْجَدُ علاقةُ إسنادٍ في المُسْنَدِ حينَ يكونُ مُرَكّباً، أو في المُسْنَدِ إليه أو في كلَيْهما، ومثالُ هذه الحالةِ الأخيرةِ:

(~×~) × (~×~)

وقدْ نَقَعُ على حالاتٍ يَجْتَمِعُ فيها الإسنادُ والعطفُ: (~× ~) × (~+~) إلخ، إلخ...

وقدْ يُعَبَّرُ عن المُسْنَدِ بنَفْيِهِ أو اسْتِثنائِه، فيُشارُ إلى ذلكَ بعلامةِ - (أنظر التعريفَ بالخِلاف).

والتَّعريفُ بالتَّضمُّنِ هو، بطبيعةِ الحالِ، أوثقُ أصْنافِ التعريفاتِ، وهي كلُّها تُردُّ إليه، بعدَ التحليل. ولكنَّ الامتناعَ عن هذا الرَّدِّ ضروريٌّ في حالتِنا، إقراراً بالفصلِ بينَ النموذجِ المنطقيِّ (الرياضيِّ) ونماذجِ العلاقاتِ المعنويةِ في التَّعريفِ المُعْجَميِّ أو في الكلامِ بعامَّةٍ. عليهِ آثَرْنا اختزالَ هذه العلاقاتِ المعنويّةِ لا إلى علاقاتٍ منطقيةٍ، بل إلى علاقاتٍ نَحْويةٍ (وَجَدْناها أفقرَ العلاقاتِ النحْويةِ مَفْهوماً وأعمَّها بالتالي). وهي - في ما عَدا السهوَ والغلطَ - **الإسنادُ والعطفُ والنفيُ**.

هذا وقدْ يكونُ التعريفُ بالصيغةِ وتعريفُ العلامةِ المحكيّةِ أشْيَعَ في المعاجمِ العربيةِ من التعريفِ بالتضمّنِ، وذلكَ لمحلِّ الاشتقاقِ من تَوْليدِ الألفاظِ العربيةِ.

(٣) التعريف الموسوعي مِثالُه:

عائرُ العينِ: ما يَمْلَؤُها كثرةً من المالِ حتّى يكادُ يُعْوِرُها، (...) ومنه يقولونَ تَرِدُ على فلانٍ عائرةُ عَيْنَيْنِ (...) أيْ تَحارُ فيه العينُ من كثرته، أو تعورُ عَيْنُ الفحلِ لأنَّهم كانوا إذا بَلَغَ المالُ ألفاً فقأوا عينَ فَحْلِها لتُدْفَعَ بذلك العينُ.

فالقسمُ المبتدئُ بـ«لأنّهم كانوا» حتّى آخرِ التعريفِ مَوْسوعيٌّ لأنّه فائضٌ عن التعريفِ اللُّغويِّ إلى وصفٍ (اجتماعيٍّ ها هُنا) لا يحتاجُ إليه إدراجُ الموصوفِ في مجموعةٍ دلاليةٍ بعينِها من المُسَمَّياتِ، ولا تمييزُه من عناصرَ أُخرى في المجموعةِ المذكورةِ. فهذا القسمُ يُسْتَغْنى عن تحليلِه.

ومن بابِ التعريفِ الموسوعيِّ أيضاً التعريفُ بالعَلَمِ. مثالُه: عاذ: قريةٌ أو ماءٌ بنجران إلخ...

(٤) التعريف العرضي مثالُه:

الحِرباءُ: دويبَّةٌ تَسْتَقْبِلُ الشمسَ برأسِها فتكونُ معَها كيفَ دارتْ، وتَتَلَوَّنُ ألواناً.

فالمُتَضَمِّنُ هنا فقيرُ المفهومِ وقد أُهمِلَ مِنْ وصفِهِ كلُّ ما مِن شأنِه أن يُدْرِجَ الحرباءَ في نوعٍ معيَّنٍ من الدويبّاتِ، واحْتُفِظَ بذكرِ سلوكٍ لها لا يَمْلِكُ قدرةً تصنيفيّةً. فهو سلوكٌ عرَضيٌّ وإن كان لافتاً جدّاً.

قابل بتعريفِ الحرباءِ في *Le Petit Robert*

Caméléon: Reptile saurien (Vermilingues), de couleur gris verdâtre, au corps orné d'une crête dorsale à queue prenante. Le caméléon a la faculté de changer de couleur.

هذا التعريفُ يُدْرِجُ الحرباءَ في فئتِها بذكرِ أوصافٍ تَصْنيفيّةٍ وأُخرى مُمَيِّزةٍ. أمّا تغييرُ لونِها فيَذْكُرُه في جملةِ مِثالٍ (مُمَيِّزة طِباعيّاً) لا في صُلبِ التعريفِ.

نُدْرِجُ هذا التعريفَ في فئةِ التعريفِ بالتَّضَمُّنِ، لأنّه في الحقيقةِ، تعريفٌ بالتَّضَمُّنِ غيرُ مُسْتَوْفٍ شروطَ الإحكامِ. فلا نُفْرِدُ له علاماتٍ خاصّةً، إذ لا غرضَ لنا، ها هنا، في نقدِ التعريفاتِ.

(٥) التعريف بالمثال مثالُه:

غاول: أبْعَدَ في السيرِ. والقومَ بالغارةِ والشرِّ: بادأهم.

ب ع د × س ي ر.

قوم: ب د أ × (غ ي ر + ش ر ر)

فالأمرُ مُحتاجٌ في التَّعريفِ الثاني إلى تأويلٍ. إذْ تمامُ المعادلةِ «بادَأَ القومَ بالغارةِ والشرِّ» لا «بادَأهم» فقطْ. وحقُّ العبارةِ «بالغارةِ والشرِّ» أن تَلْحَقَ «بادَأهم» لا «غاوَلَ القومَ» فلا بُدَّ قبلَ التَّحليلِ من نَقْلِها، بحيثُ يَعودُ التعريفُ تَعريفاً بالتضمّنِ. وتَخْتَلِفُ طبيعةُ التَّحويلِ المطلوبِ في هذا الصِّنفِ من التَّعريفاتِ بآختلافِ الحالاتِ. ولكنَّ الغايةَ هي دائماً تحويلُه إلى صنفٍ آخرَ من الأصنافِ المقرّرةِ هنا وبخاصّةٍ التعريفَ بالتضمّن.

(٦) التعريف الغامض مثاله:

الغاق و **الغاقة**: طائرٌ مائيٌّ. ط ي ر × م و ه

فهذا صحيحٌ ولكنّه يَجْمَعُ ولا يَمْنَعُ وقدْ يَتَأَتّى الغموضُ من عيبٍ آخرَ. إلّا أنّنا نُدْرِجُ هذا التعريفَ وأشباهَه تحتَ التعريفِ بالتَّضمُّنِ ولا نُفْرِدُ له علامةً خاصّةً، لأنَّ نقدَ التعريفاتِ متروكٌ للمحرِّر.

(٧) التعريف بالخلاف مِثالُه:

جَلَسَ: ضدّ قامَ. - ق و م

وهو كلُّ ما جاءَ بصيغةِ: **ضد** كذا أو **خلاف** كذا أو **لم** كذا، إلخ...

وفي هذا الصِّنفِ من التَّعْريفاتِ تَلْحَقُ علامةُ السلبِ دائماً بالمُسْنَدِ إليه دونَ المُسْنَدِ، ولكنّها تَلْحَقُ بالمسندِ في بعضِ التَّعريفاتِ بالتَّضمُّنِ حينَ تَنْفي عن المُعَرَّفِ صفةً مُعَيَّنةً لتمييزه من المُتَضمِّن، ومثالُه:

الأغيف: الأغيدُ إلّا أنّه في غيرِ نُعاس.

غ ي د × - ن ع س

والتَّمييزُ بينَ الحالتينِ ميسورٌ عندَنا، لأنَّنا نَضَعُ خطّاً تحتَ اسمِ المسنَدِ إليه ولا نَضَعُ مثلَه تحتَ اسمِ المسنَدِ. في المثالَيْنِ أعلاه:

- ق و م

- ن ع س

(٨) تعريف الشيء بأجزائه مثاله:

أَغْيَلَ- الشَّجر: عظُم والتفّ

ش ج ر: ع ظ م + ل ف ف

وهو يقومُ بعطفِ عناصرِ الشيءِ أو مراحلِ الفعلِ، إلخ... بعضِها إلى بعضٍ، إلى أنْ يستوفيَ مدلولَهُ، على أن لا يَكونَ خروجٌ من العطفِ (أي الجمعِ) إلى ضروبٍ من العلاقاتِ تَتَجاوَزُه. فإنْ قالَ مثلاً: طالَتْ أغصانُه وآلتفَّ، كانَ تحليلُهُ:

ش ج ر: (ط و ل × غ ص ن) + ل ف ف

(٩) التعريف بالاستحالة مثاله:

الجليد: الماءُ المتجمّدُ

م و ه × ج م د

وهو يقومُ بإسنادِ الحالةِ الطارئةِ على الشيءِ إلى جوهرِه أو مادّتِه الأصليةِ. ويُرَدُّ إلى التعريفِ بالتضمّنِ باعتبارِ الأصلِ جنساً والصفةِ الطارئةِ فرقاً نوعيّاً.

(١٠) **تعريف العلامة المحكية** مثالُه:

الغَيْلة: المرأةُ السمينة، وهي فَعْلة من الاغتيال.

م ر أ × س م ن

وهو تعريفُ الكلمةِ باعتبارِ أحوالِها اللّغويةِ (الصرفيةِ وغيرِها) لا باعتبارِ مدلولِها. وتُهْمَلُ من التحليلِ هذه التعريفاتُ (أو الأجزاءُ من التعريفاتِ) وتُهْمَلُ أيضاً المشتقّاتُ غيرُ المعرّفةِ: **أَثَرَ أَثْراً وأُثْرةً وإثارةَ** الحديثَ: حدَّثَ به.

فما يُعْتَمَدُ هنا هو الفعلُ وتعريفُه دونَ المصادرِ.

هذا ويَدْفَعُنا إهمالُنا كلَّ تعريفٍ للعلامةِ المحكيّةِ إلى إهمالِ تعريفاتِ حروفِ الهجاءِ وحروفِ الزيادةِ وحروفِ المعاني والضمائرِ والأسماءِ الموصولةِ وأسماءِ الإشارةِ، وما جرى مجراها لأنّ تعريفاتِها إنّما تَدْخُلُ حُكْماً تحتَ هذا البابِ. على أنّنا سَنَعودُ إلى حكمِ هذه الألفاظِ حيثُ تُلْحَقُ بألفاظٍ أُخرى معرّفةٍ أو تَرِدُ في تعريفاتِها.

عليه نحتاجُ في الترميزِ إلى العلاماتِ التاليةِ:

: النقطتانِ بعدَ **القرينِ**، (وهو ما يُسنَدُ إلى الكلمةِ المعرّفةِ أو تُسْنَدُ إليه ويَقَعُ خارجَ التعريفِ، أيْ في جانبِ المدخلِ، صراحةً أو ضمناً. وقدْ تَتَعَدَّدُ القرناءُ إذا تَعَدَّدَتِ تعريفاتُ الكلمةِ الواحدةِ، وقد يَكونُ القرينُ كلمتَيْنِ أو أكثرَ (مثلاً: باضَعَ **الرجل الجارية**: نَكَحَها) فَيَلزَمُ تحليلُ هذا القرينِ المُرَكَّبِ بعدَ حذفِ الكلمةِ المعرّفةِ (لوجودِها عُنواناً) وإتباعُ التحليلِ المذكورِ بالنقطتين. أعلاه: ر ج ل × ج ر ي: ن ك ح.

≃ الخطّ تحتَ المتضمّنِ أو المرادِفِ.

– ≃ الخطّ تحتَ الضدّ (وما أشبَهَه) وعلامةُ السّلبِ قبلَه حيثُ يَكونُ التعريفُ بالخِلاف.

~ – ~ علامةُ السلبِ للإسنادِ نفياً وللاستثناءِ.

~ + ~ علامةُ الإيجابِ للعطفِ بالواوِ أو بما هو في مَعْناها حيثُ تُفيدُ الجمعَ بينَ المعطوفينِ لا تَرادُفَهما. فإنْ أفادَتِ الترادفَ جُعِلَ التعريفُ تعريفَيْنِ.

~ \ ~ الخطّ المائلُ للعطفِ بـ«أو» حيثُ تُفيدُ التخييرَ أو التشكّكَ بينَ عنصريْنِ من التعريفِ الواحدِ. ويُفْصَلُ التعريفانِ حيثُ تُفيدُ التخييرَ بينَ تعريفينِ تامّيْنِ.

× علامةُ الضربِ لعلاقةِ الإسنادِ على اختلافِ وُجوهِها (النعت، الإضافة، إسناد الفعلِ إلى الفاعلِ أو وقوعه على المفعولِ، الظرفية، إلخ...).

( ) الهلالان تُضَمُّ بينَهما العناصرُ المتحوّلةُ جميعاً بالعلامةِ السابقةِ لهُما. مثلاً: ≃× (~ + ~) إشارةٌ إلى أنّ الإسنادَ يَتَناوَلُ المعطوفَيْنِ معاً. ≃ – (~ + ~) إشارةٌ إلى أنّ المنفيَّ يَتَناوَلُ المعطوفَيْنِ أيضاً، إلخ...

= علامةُ التساوي بَدَلاً من المشتقِّ حيثُ يُسْتَعْمَلُ في تعريفِ مشتقٍّ آخر من المادّةِ نفسِها (التعريفُ بالصيغةِ) مثلاً: العَشاء: الطعام يُؤْكَلُ عندَ العِشاء.

ط ع م × (أ ك ل × =)

؟ علامةُ الاستفهامِ للإشارةِ إلى شبهةٍ في التحليلِ (مثلاً: عدمُ تمكّنِ المحلّلِ من تقريرِ ما إذا كانَتْ واوُ العطفِ تُفيدُ التخييرَ أمِ التعاقبَ).

عصبه: طواه ولواه شديداً

ط و ي + (ل و ي × ش د د)؟

أخيراً تُثبَتُ حروفُ المعاني (وبخاصّةٍ حروفُ التعديةِ) والظُّروفُ والضّمائرُ والأسماءُ الموصولةُ، برسمِها، إذا كانَتْ بمثابةِ القرينِ أو جزءاً منه. وتُثبَتُ الأسماءُ الموصولةُ برسمِها أيضاً إذا كانَتْ في محلِّ المتضمِّنِ، ويوضَعُ تحتَها خطٌّ لتمييزِها من أحرفِ المادّةِ أو علامةً على كونِها متضمّناً. ولا تُثبَتُ في غيرِ هذهِ المواضعِ، أي حيثُ تَكونُ في جانبِ التعريفِ ولا تكونُ متضمّناً. مثلاً:

(١) **اعتشى** النارَ و ـ بها: استدلّ عليها بضوئها ليلاً من بعيد.

ن و ر/ ب ن و ر: **د ل ل** × (ض و ء × ل ي ل × ب ع د)

(أثبَتْنا الباءَ الّتي يَتَعَدّى بها **اعتشى** إلى قرينه وَحَذَفْنا حروفَ الجرِّ الثلاثةَ والضميريْنِ الّتي في التعريفِ).

(٢) **الغبار**: ما يَبْقى من الترابِ المُثار

ما × ب ق ي × (ت ر ب × ث و ر)

(أثبَتْنا الاسمَ الموصولَ في التعريفِ لكونِه في محلِّ المتضمِّن).

*

على هذا نَكونُ:

(١) قدِ اعْتَمَدْنا من أصنافِ التعريفاتِ العشرةِ الّتي أثبَتَتْها ري ـ دبوف أربعةً هي:

(أ) التعريفُ بالصيغةِ، وأبسطُ صورِه

≃ × =

(ب) التعريفُ بالتضمّنِ، وأبسطُ صورِه ≃ (الترادف)

أو ≃ × ~

(ج) التعريفُ بالخلافِ، وأبسطُ صورِه ـ ≃ (التضادّ)

أو ـ ≃ × ~

(د) تعريفُ الشيءِ بأجزائِه، وأبسطُ صورِه ≃ + ≃

(٢) قدْ رَدَدْنا أربعةَ أصنافٍ أُخرى إلى التعريفِ بالتضمّنِ (صورتُه أعلاه) وهي التعريفُ العرضيُّ والتعريفُ بالمثالِ والتعريفُ الغامضُ والتعريفُ بالاستحالةِ.

(٣) قدْ نَبَذْنا صنفيْنِ أخيريْنِ هما التعريفُ الموسوعيُّ وتعريفُ العلامةِ المحكيّةِ، فلا نَعْرِضُ لهما بالتحليلِ ولا لِما يَمُتُّ إليهما من عناصرَ واردةٍ في تعريفاتٍ أُخرى.

التشابه نظاماً للّغة

في لوازم التصدي لتجديد معجم العربية الكبير

الحديثُ هنا حديثُ معجمٍ حصريٍّ للعربيةِ القديمةِ المثبتةِ في المعاجمِ من **كتاب العين** إلى **تاج العروس**، مُضافاً إليها ما يُسْتَحْسَنُ من الحديثِ، أيْ مِمّا أَثْبَتَهُ **محيط المحيط** و **متن اللغة** و **الوسيط** **والمرجع** للعلايليّ، وما أُضيفَ في بعضِ المعاجمِ المتقابلة، وبخاصّةِ **معجم عبد النور** وما يُعْتَبَرُ مفرداً سائراً في أجودِ المعاجمِ الفنّيّةِ الجديدةِ.

أمّا ما هو مصطلحٌ مركّبٌ فقدْ يُدْرَجُ تحتَ أظهرِ مفرداتِه إذا وُجِدَ سائراً بما فيه الكفايةُ. هذا وتُسْتَقْصى المعاجمُ الفنّيّةُ القديمةُ وخاصّةً **كشاف مصطلحات الفنون** للمُفاضلةِ بينَ ما فيها والمُولَّدِ الحديثِ. ويُسْتَبْعَدُ من هذا المعجمِ ما هو غيرُ مثبتٍ في المعاجمِ المذكورةِ مِمّا دَخَلَ في لغةِ الصحافةِ والأدبِ المعاصرَيْنِ. وذلكَ لأنّ إدخالَه يَقْتَضي استقصاءً ضخماً على حدةٍ يَكونُ له ما يُسوّغُهُ في قاموسٍ لاحقٍ للعربيةِ الحديثةِ.

هذا ويُعْتَبَرُ **متن اللغة** مَصْدراً أوّلَ للائحةِ مفرداتِ المعجمِ.

وُضِعَ هذا التقريرُ - الّذي يُنْشَرُ هنا أوّلَ مرّةٍ - سنةَ ١٩٨٤، وذلك في مساقِ جهدٍ لغويٍّ كنّا نُباشره في مركزِ الأبحاثِ اللغويةِ والتربويةِ ببيروت

وتُوضَعُ لوائحُ خاصّةٌ بما هو مرشّحٌ للإضافة من لوائحِ المعاجمِ الأُخرى، وتُضَمُّ إليها اللوائحُ المثبتةُ في أوّلِ **متن اللغة** نَفْسِه. ويُسْتَبْعَدُ العامّيُّ ما لم يَكُنْ مُثبتاً في مُعْجَمٍ للفُصْحى ولائقاً للمعنى ومشترَكاً بينَ لهجاتٍ عدّةٍ في الوقتِ نفسِه.

ـ يُرتَّبُ المُعْجَمُ على الحَرْفِ الأوّلِ من المادّةِ. ولكنْ يُثْبَتُ في أوّلِه كشّافٌ للمفرداتِ بترتيبٍ ألفبائيٍّ يُحيلُ كلَّ مفردٍ إلى مادّتِه وإلى رقمِه تحتَ المادّةِ. ويُطْبَعُ هذا الكشّافُ سُطوراً متّصلةً لا فراغَ فيها بلونَيْنِ: لونٍ للمفردِ ولونٍ للمادّةِ، فيَسْتَغرِقُ في تقديرنا ١٠٠ صفحةٍ كبيرةٍ تقريباً (نحواً من ١٢٠ ألف كلمةٍ).

هكذا يَحْفَظُ المعجمُ بنيةَ العربيةِ الصرفيةَ من أيِّ تفريطٍ يُغْري به تسهيلُ الاستشارةِ وتكونُ لهذا التسهيلِ وسيلتُهُ المستقلّةُ برأسِها.

ـ يَتِمُّ تحليل **متن اللغة** لاستخراجِ سَلاسلِ الترادفِ والتّخالفِ والتّواردِ والتّضمّنِ من نصّه وفقَ خطّةٍ تَمَّ وضعُها[1]. ثمّ يُجرى تحليلٌ آليٌّ للّوائحِ المُتحصّلةِ من التّحليلِ الأوّلِ، تَخرُجُ منه لوائحُ جديدةٌ في كلٍّ منها مُتعلّقاتُ كُلِّ مادّةٍ من موادِّ المعجمِ. وتُسْتَكْمَلُ هذه اللوائحُ بِعَرْضِها على ما تَتَقرَّرُ إضافتُه من الحديثِ بالاستنادِ إلى المصادرِ الّتي اسْتُقِيَ منها الحديثُ المذكورُ. فيَتَشَكَّلُ من هذه اللوائحِ في صيغتِها الأخيرةِ مَوْرِدٌ لنظامِ الإحالةِ في معجمٍ تَقومُ فرادتُه أوّلاً على الإرشادِ إلى المُتشابهِ، أي إلى متعلّقاتِ كلِّ مفردٍ، مدرجةً في سلاسلَ قابلةٍ للتوسيعِ بالرجوعِ إلى كلٍّ من حلقاتِها في مكانِها من المعجمِ.

(١) أنظر أعلاه «قاعدة لتحليل نصّ معجم عربي» صفحة ١٢٩ وما يليها.

ـ يَتِمُّ حصرٌ للموضوعاتِ الّتي تَلْحَقُ بها مفرداتٌ بعينِها على الاختصاص (العلوم، الصنائع، المؤسّسات الاجتماعية، إلخ...) وَوَضْعُ رَمْزٍ لكُلٍّ منها يَسْبِقُ المفردَ أو أحدَ معانيهِ إذا كانَ من مُصطلحاتِ الموضوعِ.

ـ يُوضَعُ أيضاً جدولٌ ضيِّقٌ لتأريخ ظهورِ الألفاظِ قدْ لا يَتجاوَزُ ما فيهِ من الإشاراتِ عددَ أصابعِ اليدِ بحيثُ تَكونُ عموميّةُ استخدامِها مضمونةً استناداً إلى تاريخِ الألفاظِ في ما بينَ أيدينا من المعاجمِ. ويُمَيِّزُ هذا الجدولُ خاصّةً بينَ المعرَّبِ القديمِ والمعرّبِ الجديدِ، وبينَ المُوَلَّدِ القديمِ والمولَّدِ الجديدِ، على أنْ يُعْتَبَرَ **تاج العروس** مُتَضَمِّناً القديمَ من معرَّبٍ ومولَّدٍ، ويُعْتَبَرَ ما بعدَه جديداً، وتوضَعُ رموزٌ لمصطلحاتِ هذا الجدولِ.

ـ يُوضَعُ جدولٌ ضيّقٌ أيضاً بالصورِ البيانيةِ الّتي تُعَيِّنُ بعضَ معاني الألفاظِ أو التراكيبِ، بحيثُ لا يَحْتَمِلُ تعيينُها، قدرَ الإمكانِ، الوقوعَ في التردّدِ أو في الأقلِّ، استحالةَ الترجيحِ. فإذا بَقِيَتْ حالاتٌ تَقَعُ الاستحالةُ فيها أو يَطولُ التردّدُ أُثْبِتَ الاحتمالان.

ـ لا يُعْنى المعجمُ بطبقاتِ الألفاظِ إلّا بالإشارةِ إلى العامّيِّ وإلى المعرَّبِ والمُوَلَّدِ الجديدِ. وذلكَ لأنّ البتَّ في أمرِ الفصيحِ والمُهْلَهَلِ والسّائرِ والغريبِ هو، في حالاتٍ كثيرةٍ جدّاً، من الأمورِ المستعصيةِ.

ـ يُوضَعُ جدولٌ أخيرٌ بالمُصطلحاتِ الصَّرفيةِ والنَّحْويةِ اللّازمةِ لِوَصْفِ المفرداتِ: ويَقْتَضي أن يَتَضَمَّنَ هذا الجدولُ تسمياتِ أقسامِ الكلامِ وبعضَ التسمياتِ الفرعيّةِ لكلٍّ منها. فيُذْكَرُ الفعلُ وحركةُ عينِه وتعدّيهِ ولزومُه. ويُذْكَرُ المصدرُ واستعمالُه الاسميُّ. ويُذْكَرُ الاسمُ ويُذْكَرُ

جمعه إذا شذَّ أو تَعَدَّدَتْ صيغُه، على أن يُزَوِّدَ القاموسُ بدليلٍ إلى أبنيةِ الجموعِ القياسيةِ، ويُذْكَرُ المؤنَّثُ على حدةٍ إنْ لم يَكُنْ له مُذَكَّرٌ، أو كانَ له مَعْنىً مستقلٌّ عن معنى المذكّرِ، أو كانَ من غيرِ لفظِ هذا الأخيرِ، ويُذْكَرُ مع المذكرِ إنْ كانَ مجرّدَ تصريفٍ له لفظاً ومعنىً، ولكنْ بعلامةٍ غيرِ التاءِ. ويُزَوِّدُ القاموسُ بدليلٍ لردِّ المؤنَّثِ إلى المُذَكَّرِ، تسهيلاً للبحثِ عنه تحتَ هذا الأخيرِ. وتُذْكَرُ الصفةُ ويُعامَلُ جمعُها ومؤنَّثُها معاملةَ مؤنّثِ الاسمِ وجمعِه. ولمّا كانَتِ الصِّفاتُ في العربيةِ تَجْري مجرى الأسماءِ (لأنها في الأصلِ **أسماء صفات**) فلا يُذْكَرُ أنّها أسماءٌ إلّا مع ما يَغْلِبُ عليه منها أن يكونَ آسماً لعينٍ أو جنسٍ. ونَرى أنْ يُشارَ إلى معنى التفضيلِ في أَفْعَلَ حينَ يَلْحَقُ به، وذلك، على سبيلِ المثالِ، تفريقاً ما بينَ **أملس** (وليسَ فيها معنى التفضيل) **وأمجد** (وفيها هذا المعنى). ويُنْظَرُ في وجُودِ أوزانٍ أُخرى يَقْتضي بعضُ ما يَجْري عليها تَمْييزاً من هذا النوعِ نفسِه.

ويُذْكَرُ لفظُ التصغيرِ حيثُ يَكونُ له معنىً غيرُ معناهُ القياسيّ. وتُذْكَرُ ألفاظُ المبالغةِ. وتُذْكَرُ الألفاظُ «النحوية» من حروفٍ وأفعالٍ ناقصةٍ وأسماءِ إشارةٍ وأسماءٍ موصولةٍ، إلخ... ويُصارُ إلى تعريفِها استناداً إلى كتبِ النحوِ والمعاجمِ مع تَعَمُّدِ الإيجازِ والتيسيرِ وفقاً لمبادىءَ تُوضَعُ فيما بعدُ.

هذا ولا بُدَّ ـ فَضْلاً عمّا ذُكِرَ أعلاه ـ من بحثٍ خاصٍّ في أمرِ الأسماءِ المشتقّةِ من لفظِ الفعلِ (وهي المصدرُ واسمُ المرّةِ واسمُ النوعِ واسمُ المكانِ واسمُ الزمانِ واسمُ الآلةِ واسمُ الفاعلِ واسمُ المفعولِ والصفةُ المشبّهةُ وأفعلُ التفضيلِ وأمثلةُ المبالغةِ) تَوَصّلاً إلى قواعدَ ثابتةٍ

للتمييزِ بينَ معانيها هذه ومعانيها الأُخرى إذا تَقرَّرَ التوسُّعُ في الإشارةِ إلى الأبوابِ الصرفيةِ الّتي تَلْحَقُ بها الألفاظُ. ولا بُدَّ أيضاً من حَصْرِ الحالاتِ الّتي تُذْكَرُ فيها النسبةُ.

ـ يُنْظَرُ في التعريفِ بالموادِّ اللغويةِ نفسِها اعتماداً على **المقاييس**[2] وعلى ما يُمْكِنُ إجراؤهُ من أبحاثٍ لتحسينِ التعريفاتِ المثبتةِ في المعجمِ المذكورِ.

ـ يُنْظَرُ أيضاً في إمكانِ تعريفٍ لِما يَطّردُ من دلالاتٍ لكلِّ وزنٍ من أوزانِ تصريفِ الألفاظِ، وذلك في أوّلِ المعجمِ أو في مادّةِ **فعل**.

ـ يُنْظَرُ أخيراً في إمكانِ تعريفٍ لنظامِ العربيّةِ الصوتيِّ ولهجاتِها الكُبرى، وذلك تحتَ أسماءِ الحروفِ وأسماءِ الحركاتِ.

لا بدَّ أن يكونَ توزيعُ الموادِّ بينَ المحرّرينَ مقيّداً باعتبارَيْنِ هما في أساسِ خطّةِ المعجمِ. وهما توزيعُ عناصرِ التعريفِ والإحالاتِ توزيعاً متوازناً بينَ مشتقّاتِ المادّةِ الواحدةِ، وتوزيعُها توزيعاً متوازناً أيضاً بينَ ألفاظِ الحقلِ الدلاليِّ الواحدِ. وقواعدُ التوزيعِ الأولى هي التاليةُ:

ـ إذا كانَ اللفظُ مفيداً بمفردِه، بُدِىءَ بتعريفِهِ وفقاً لإحدى صُوَرِ التعريفِ المعجميِّ المقبولةِ، وهي تَرُدُّ إلى التعريفِ بالجنسِ القريبِ والفرقِ النوعيِّ، أو بالمرادفِ التامِّ أو بالخلافِ أو بالصيغةِ أو بالعلامةِ المحكيةِ، مثلاً: **المطر**: الماءُ النازلُ من السحابِ. فإذا كانَ التعريفُ بالمرادفِ التامِّ أو بالخلافِ أو بالصيغةِ أو بالعلامةِ وَجَبَ التثبّتُ من أنّ

(٢) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**.

تعريفَ اللفظِ المعرَّفِ وتعريفَ اللفظِ المعرِّفِ (في موضعِه) لا يَتَّحِدانِ في حلْقةٍ مفرغةٍ.

مثلاً: **المطر**: الغيثُ. **الغيث**: المطر. أو أيضاً:

الجلوس: خلافُ القيامِ. **القيام**: خلافُ الجلوسِ، إلخ...

ـ فإنْ لمْ يَكُنِ اللفظُ مفيداً بمفردِه أُلْحِقَ به متعلّقُه الَّذي من شأنِه إتاحةُ تعريفٍ لدلالاتِه التامّةِ أو لأهمِّ دلالاتِه، فيصيرُ التعريفُ تعريفاً بالمثال:

مثلاً: **مَطرت** السماءُ/ السحابةُ: أَنْزَلَتْ مطراً.

وهذا التعريفُ العامُّ إلزاميٌّ، أمّا تعريفُ المركّباتِ فقدْ يُستَغنى عنه كما سَيَرِد.

ـ ثُمّ يُصارُ إلى إيرادِ مُركّباتِ اللفظِ بترتيبِ الأهمّيّةِ بعدَ أن تُصنَّفَ في فئاتٍ متجانسةٍ. وقد تَكونُ الأهمّيّةُ استعماليةً وقد تَكونُ بنيَوِيةً. فيَختارُ المُحَرِّرُ مثلاً أنْ يَبْدَأَ بتركيبِ المطرِ مع أفعالِه لأنّ هذه المُركّباتِ هي الأظهرُ في الاستعمالِ، أو يَخْتارُ مثلاً أنْ يَبْدَأَ بدلائلِ المطرِ لأنّها أسبقُ ـ منطِقاً وواقِعاً ـ من نزولِه ومنْ سائرِ أفعالِه. ثمّ يُعَرَّفُ من هذه المركّباتِ ما يَحْتاجُ إلى تعريفٍ (أيْ ما يَحْتَمِلُ تعريفاً مُحْكماً أشْبَعَ منه وأَوْضَحَ) ويُكتفى بالإحالاتِ تحتَ ما لا يحتاجُ إلى تعريف. وليس شرطاً أن يكونَ المركّبُ «مأثوراً» بل يَكْفي أن يَكونَ معروفاً أو أن يَصْلُحَ عُنواناً (سائغاً في الاستعمالِ أيضاً) لسلسلةٍ من الإحالاتِ. فإذا حُصِرَتِ المُرَكّباتُ أمْكَنَ توزيعُ الإحالاتِ تحتَها توزيعاً مُتوازناً مع استمرارِ النظرِ إلى سائرِ مشتقّاتِ المادّةِ وإلى الألفاظِ الأُخرى الواقعةِ في دائرةِ اللفظِ المعرَّفِ الدلالية.

ففي التعريفِ العامِّ تجوزُ الإحالةُ الداخليةُ (بالنجمة *) إلى لفظٍ أو أكثرَ إنْ كانَ سَيوجَدُ تحتَها فوائدُ تَنْضافُ إلى فوائِدِ المقالةِ الَّتي هي في قَيْدِ التحرير.

مثلاً: المطرُ: الماءُ* النازلُ من السحابِ*.

أمّا تحتَ التعريفِ العامِّ فتَكونُ إحالاتٌ خارجيةٌ (بالسهم ←) إلى أتَمِّ المرادفاتِ وأعمِّها، وهي ما يُرادِفُ اللفظَ مطلقاً ولا يُرادِفُ أيّاً من المُرَكّباتِ الَّتي جَرى حصرُها. والقاعدةُ هي ـ في هذهِ الحالةِ وفي سِواها ـ أن لا يُحالَ إلّا إلى ألفاظٍ تَنْدَرِجُ في القسمِ من أقسامِ الكلامِ الَّذي يَنْتمي إليه المعرَّفُ.

وأمّا الإحالاتُ الَّتي تَتَسَبَّبُ فيها المركّباتُ فقدْ تكونُ بالنجمةِ إلى اللّفظِ الَّذي يَتَرَكَّبُ معهُ المعرَّفُ أو إلى لفظٍ داخلٍ في تعريفِ المركّبِ.

مثلاً: **مَطَرَ** العبدُ: أبق*.

أو تَتِمُّ الإحالةُ بالسهمِ فتَكونُ إلى الألفاظِ المرادفةِ للمركّبِ أو المندرجةِ في ما صَدَقِه. مثلٌ من الحالةِ الأولى:

المطر المتقدم

← باكور

مَثَلٌ من الحالةِ الثانيةِ:

أمطار السنة

← وَسْميّ، وَليّ، شَتِيّ [إلخ].

وحينَ يوجَدُ لفظٌ من مادّةِ المعرِّفِ مرادفٌ للمركّبِ يُكْتَفى بالإحالةِ إليه، دونَ سائرِ المرادفاتِ.

مثلاً: نَزَلَ المطرُ

← أَمْطَر

وذلكَ أنّ سائرَ المرادفاتِ أحْرى بأنْ تَرِدَ تحتَ **أمطر** نفسِها ـ وهي اللفظُ البسيطُ

ـ ولا مُسوّغَ لتكرارِها جميعاً تحتَ **نزل المطر**.

أمطر [...]

← نَدِي، قَلَس (...) سَحّ، سَحَل [إلخ...]

فيكونُ هذا المبدأُ قاعدةً أولى لتوزيعِ الإحالاتِ ما بينَ مشتقّاتِ المادّةِ الواحدةِ.

أمّا التّوزيعُ ما بينَ ألفاظِ الحَقْلِ الدلاليِّ فإنّ سلسلةَ الإحالاتِ تُدْرَجُ كاملةً تحتَ أشهرِ المترادفاتِ، ثمّ يُحالُ إلى هذا المرادف الأشهر تحتَ كلٍّ من مرادفاتِه. ويَجري توزيعُ الفوائدِ التعريفيةِ على القاعدةِ نفسِها. فإنّ كلَّ لفظٍ من الألفاظِ الموشومةِ (marqués) في الحقلِ الدلاليِّ يُعَرَّفُ انطلاقاً من اللفظِ الأعمِّ الأبسطِ، فيكونُ هذا الأخيرُ هو مُتَضَمَّنَه ويُسْنَدُ إليه ما يُعيِّنُ ملحظَ الوشمِ أو الفارقَ النوعيّ.

مثلا:

(١) المَطَر [...]

← (...) سَبَل (...).

(٢) السَّبَل: المَطَر* النازلُ من السحابِ قبلَ أن يبلغَ الأرضَ.

يَسَعُنا القولُ إذاً إنّ متعلّقاتِ اللفظِ ـ في حالةِ الاسمِ وهي أخْصَبُ الحالاتِ ـ تَنْقَسِمُ إلى قِسْمَيْنِ: ما يَتَرَكَّبُ مع اللَّفظِ وما يُرادِفُه أو

يُرادِفُ مُرَكَّباتِه مُرادَفَةً تامّةً أو جُزْئيةً. أمّا ما يَتَرَكَّبُ مع ٱلاسْمِ فهو أفعالُه والأفعالُ الواقعةُ عليه، والأسماءُ الّتي تُضافُ إليه أو يُضافُ إليها وصفاتُه. ولمّا كانَتْ هذه الألفاظُ قد تَكْثُرُ جدّاً ويَهِنُ ٱنْتِماؤُها إلى حَقْلِ المُعَرَّفِ الدَّلاليِّ، فإنّه لا بُدَّ من ضابِطٍ لٱختيارِ ما يُؤْخَذُ مِنْها وتركِ ما يُتْرَكُ. والضابطُ هنا ضابطانِ: الاستعمالُ وضرورةُ إيرادِ مُرادفاتٍ أكيدةِ ٱلانتماءِ إلى حقلِ المُعَرَّفِ يُجْعَلُ المُرَكَّبُ وسيلةً للإحالة إليها. في هذه الحالةِ الأخيرةِ لا يُزَكّي الاستعمالُ وحدَه المُرَكَّبَ المُثْبَتَ ولكنْ لا يجوزُ، في أيِّ حالٍ، أن يكونَ المُرَكَّبُ مُجافياً الاستعمالَ.

وأمّا المُرادفاتُ فهيَ قدْ تَكونُ مُتَضَمَّناتٍ للاسمِ المُعَرَّفِ يُحالُ إليها من داخِلِ تَعْريفاتِه، أو مُرادِفاتٍ تامَّةً، أو مُرادفاتٍ مَوْشومةً، إنْ كانَ المُعَرَّفُ غيرَ موشومٍ أو مُرادِفاً واحداً أشهرَ إنْ كانَ المعرَّفُ أقلَّ شهرةً، على أنْ تَرِدَ سائِرُ المرادفاتِ الموشومةِ تحتَ الاسمِ الأشْهرِ في محلِّه من المُعْجَم. هذا وتُثْبَتُ مرادفاتُ الاسمِ إمّا تحتَ تعريفِهِ (أو تعريفاتِه) وإمّا تحتَ مُرَكَّباتٍ يَكونُ الاسمُ فيها موصوفاً لصفةٍ. ومرادفاتُ الاسمِ كلُّها أسماءٌ بالضرورةِ.

وأمّا مرادفاتُ المُرَكَّبِ فتكونُ من طبيعتِه. فإنْ كانَ المركَّبُ جملةً فعليّةً كانَتْ مرادفاتُه أفعالاً (سَقَطَ المطرُ ← هتَن)؛ وإنْ كانَ المُعَرَّفُ فيه مُضافاً إليه كانَتِ الإحالاتُ إلى أسماءٍ مرادفةٍ للمضافِ (احتباسُ المطرِ ← حَقَد)؛ وإنْ كانَ المُعَرَّفُ مُضافاً أو مَوْصوفاً كانَتِ الإحالةُ إلى مرادفاتٍ له تَكونُ عادةً أصنافاً تَنْدَرِجُ في ما صَدَقه (مطرُ الربيع/وَسْمِيّ. مطرٌ خفيف/رَذاذ). ولكنّ قاعدةَ اندراجِ المُرَكَّبِ والمُحالِ إليه تَحْتَ قِسْمٍ واحدٍ من أقسامِ الكلامِ قد تُخْرَقُ لإثباتِ مُتَعَلِّقٍ أكيدِ

الضرورةِ لا يُرادفُ إلا مُركّباً طويلاً: اتّقى المطرَ ← مِظلّة.

وقدْ كانَ حقُّ المُركَّبِ، إذا أصْرَرْنا على لُزومِ القاعدةِ أن يَكونَ: شيءٌ يُتّقى به المطرُ. وهذا طولٌ للمُركَّبِ لا يَنبَغي الوصولُ إليهِ ما لمْ يَكُنِ المُركَّبُ من المأثورِ. ولا بُدَّ من النَّظرِ في حالةٍ أُخرى قد تُجيزُ خَرْقَ القاعدةِ العامّةِ. وهي أنْ تكونَ المقالةُ قصيرةً إلى حدٍّ يُوجِبُ وَضْعَ الإحالاتِ المُناسبةِ دُفْعَةً واحدةً، وبينَها ما هو إلى ألفاظٍ توجَدُ تحتَها إفاداتٌ متّصلةٌ بالمُعرَّفِ، وإنْ لمْ تَكُنْ تلكَ الألفاظُ تَنْدرِجُ وإيّاهُ في قِسْمٍ واحدٍ من أقسامِ الكلامِ.

أمّا ترتيبُ الألفاظِ المحالِ إليها بسهمٍ فألفبائيٌّ مبدئياً. إلّا أن يَكونَ بينَها علاقةُ تتابعٍ أو تسلسلٍ أو تدرُّجٍ. فتُرتَّبُ تبعاً لهذه العلاقةِ. وإذا وُجِدَتْ علاقةٌ من هذا القبيلِ لم يَكُنْ بُدٌّ من الإحالةِ بِسَهْمٍ إلى كلِّ الألفاظِ الّتي تُنظِّمُها العلاقةُ المذكورةُ. فإنْ كانَ بعضُها قدْ أُحيلَ إليه بِنَجْمةٍ أَعَدْنا الإحالةَ إليهِ بسَهْمٍ أيضاً. ونَفْصِلُ عادةً بينَ الألفاظِ المُحالِ إليها بنقطةٍ وفاصلةٍ إنْ كانَتْ مُرتَّبةً ألفبائيّاً. فإنْ وُجِدَتْ بينَها علاقةٌ تُبَرِّرُ اطِّراحَ التَّرتيبِ الألفبائيِّ، فَصَلْنا بينَها بفواصلَ. وإنْ وُجِدَتْ هذهِ العلاقةُ بَيْنَ بَعْضِها دونَ بعضٍ، فَصَلْنا بينَ ألفاظِ البعضِ الأوّلِ بفواصلَ، وفَصَلْناه عن سائرِها بنقطةٍ وفاصلةٍ.

هذا، ولا بُدَّ من مُنَسِّقٍ فنّيٍّ للإحالاتِ يَكونُ لغويّاً. والسَّبَبُ أنّ استخراجَ مُشْتقّاتِ المادّةِ وشبكةِ مُتعلِّقاتِها من مُعْجَمٍ معروفٍ لا يَضْمَنُ حَصْرَها ضَماناً مطلقاً. فلا بُدّ من استكمالِها أثناءَ التحريرِ. ويَزيدُ من هذه الضرورةِ وُجودُ المُشْتَرَكِ، أيْ تَعَدُّدِ معاني اللفظِ الواحدِ. ففي المعاجمِ المعروفةِ: **مَطَرت السماءُ**: سَكَبَتْ ماءَها؛ **ومَطَر العبدُ**: أَبَقَ.

ونحنُ سَنَجِدُ في الجداولِ المُسْتَخْرَجَةِ من هذه المعاجمِ **أَبَقَ** تحتَ **مَطَر** وسَنَجِدُ **فَرَّ** تحتَ **أبَقَ**. ولكنّنا لن نَجِدَ **مَطَر** تحتَ **فَرَّ** ولا العكسَ. والحالُ أنّ **مَطَر** و **أبَقَ** معاً حقُّهما أن يُحالَ إليهما تحتَ **فَرَّ** زيادةً على الإحالةِ إلى كلٍّ منهُما تحتَ الأُخرى. وهو أمْرٌ لا بُدَّ أن يَتَدارَكَهُ المنسّقُ بأحدِ طريقَيْنِ:

- فإمّا أن يَعْمِدَ إلى الجداولِ نفسِها فيُتَمِّمُها بإضافةِ كلِّ لفظٍ في أيٍّ منها إلى جدولِ اللفظِ الأشهرِ في حَقْلِهِ الدلاليِّ، وهذا هو الطريقُ الأصعبُ وإنْ كانَ يُسَهِّلُ عَمَلَ المحررِ. فما بينَ يَدَيِ المُنَسِّقِ ليسَ إلّا جداولَ فيها حروفٌ مُقطّعةٌ عليهِ أن يَحْدُسَ معانيَ كلِّ لفظٍ يَتَشَكَّلُ منها (والحَدْسُ لا يُعَوَّلُ عليه وحدَه) أو أنْ يُحَقِّقَها في المعجمِ نفسِه لِيُضيفَ هذا اللفظَ (أو بالأحرى مادّتَه) حيثُ يَلْزَمُ.

- وإمّا أن يَعْمِدَ إلى المادّةِ المحرّرةِ، فإذا قَرَأَ فيها **مَطَرَ العبدُ**: أَبَقَ، فَطِنَ بسهولةٍ إلى إضافةِ **مَطَرَ** و **أبَقَ** تحت **فَرَّ** أو **هَرَبَ** وإلى إضافةِ **مَطَر** تحتَ **أبَقَ** وإلى إضافةِ **عَبد** تحتَ هذه الموادِّ جميعاً (باعتبارِ الأفعالِ المذكورةِ من أفعالِه) إذا وَجَدَ أنّ الألفاظَ المذكورةَ أو بعضَها لَمْ يُدْرِجْها التَّحليلُ الآليُّ في كلِّ الجداولِ المناسبةِ. يَبْقى وجهٌ آخرُ من مُشْكِلَةِ المُشْتَرَكِ. وهو أنّ المعاجمَ العربيةَ الّتي تَعْتَمِدُ الفصلَ بينَ المداخلِ (ولا تَجْعَلُ مشتقّاتِ المادّةِ جَميعاً في مقالةٍ مُوَحّدَةٍ) لا تَلْجَأُ مُطلقاً إلى جَعْلِ اللّفظِ الواحدِ في مدخلَيْنِ أو أكثرَ، وإنْ تباعَدَتْ معانيهِ، ما لم يُحْتَمَلْ كونُ اللفظِ جاءَ من مادّتَيْنِ مختلفتيْنِ بعدَ أن داخَلَهُ القلبُ في إحدى حالتَيْه الأصليتيْنِ. والرأيُ عندنا أنْ نَلْزَمَ التقليدَ السائرَ في هذه المَسْألةِ بشرطِ أنْ نُرَقِّمَ المعانيَ مقرّبينَ ما بينَ المتقاربِ مِنْها. ولكنْ من

المُستَحْسَنِ أن نُفَرِّعَ اللفظَ الواحدَ إلى مدخلَيْنِ أو أكثرَ إذا كانَ التغييرُ في بعضِ حركاتِ حروفِهِ (وليسَ في حروفِهِ نفسِها بالطبعِ، الأمرُ الَّذي يُحَتِّمُ التفريعَ) يُوازي توزيعاً للمعاني يَخْتَلِفُ بينَ صورةٍ وأُخرى، بحيثُ يَكونُ بعضُ المعاني خاصّاً بصورةٍ أو أكثرَ، وبعضُها مشتركاً بينَ صورتَيْنِ أو أكثرَ.

هذا معَ العلمِ بأنّ اختلافَ المَعنى كلّيّاً باختلافِ الصورةِ الصوتيةِ يوجِبُ التفريعَ أيضاً إذا اَطّرَدَ لأنّنا نَكونُ في هذه الحالةِ حيالَ أكثرَ من كلمةٍ.

مِثالٌ أوّلٌ:

مَطَرَت السَماءُ: أَنْزَلَتْ مَطَراً.

مَطَرَ العَبْدُ: أَبَقَ.

مَطَرَ الفَرَسُ: أَسْرَعَ.

مَطَرَ القِرْبَةَ: مَلأَها.

(مدخلٌ واحدٌ مع استحسانِ أن يُعَدَّلَ هذا الترتيبُ العشوائيُّ، فيأتي المعنى الرابعُ ثانياً والمعنى الثاني رابعاً).

مثالٌ ثانٍ:

مَطِر، صفة: يومٌ/ليلةٌ مَطِرٌ/مَطِرةٌ: ذو/ ذاتُ مَطَرٍ ← ماطِرٌ، مَطِيرٌ، مُمطِر.

مُطْر، اسم: سُنْبولُ الذُّرَة ← مُطْرة.

مَطْرة، اسم: المرّةُ من المَطَر/العادة ← مَطِرة، اسم؛ مُطْرة.

مَطَرة، اسم: القِرْبَة. [كلمةٌ مستقلّةٌ عن الأخريات لَفظاً ومعنىً].

مَطِرة، صفة: مؤنّثُ مَطِر: امرأةٌ مَطِرةٌ: طيّبةُ الجِرمِ/لازمةٌ للسّواكِ والاغتسالِ. اسم: العادة ← مَطْرة، مُطْرة.

مُطْرة: سُنبول الذُّرة ← مُطْر./ العادة ← مَطْرة، مَطِرة، اسم.

فاللفظُ الواحدُ شكلاً وصوتاً يَكونُ مَدْخلاً واحِداً وإن تَباعَدَتْ معانيه. فإنْ كانَ ببعضِ معانيهِ من **مادةٍ بعينِها** وَوَجَبَ إدراجُه في **مادةٍ أخرى** لدفعِ التباسٍ جَرَّهُ القلبُ أو المعاقبةُ، لَزِمَتِ الإحالةُ إلى المادّةِ الأولى في صددِ معانيهِ الَّتي تَنْدَرِجُ فيها بعدَ التعريفِ بمعانيهِ الَّتي تَنْدَرِجُ في المادّةِ الأُخرى.

أمّا اللفظُ الَّذي تَتَغَيَّرُ حركاتُ حروفِهِ، وتَتَغَيَّرُ معَها بعضُ معانيه فَتُجْعَلُ كلُّ واحدةٍ من صيغِه مدخلاً مستقلّاً، ويُحالُ بعدَ تعريفِ كلِّ معنىً من معانيهِ إلى الصيغةِ (أو الصيغِ الأُخرى) الَّتي وَرَدَتْ بهذا المعنى نفسِه. وتُرَتَّبُ هذه الصيغُ في المعجمِ بحسبِ توالي الحركاتِ من الحركةِ الأضعفِ إلى الحركةِ الأقوى (الفتحةِ فالضمّةِ فالكسرة، ويُسوّى السكونُ، الَّذي لا يَكونُ أوّلَ، بالصِّفْر بحيثُ تَغْلِبُه الفتحةُ فَيُقَدَّمُ عليها في الترتيبِ). فإنْ دَخَلَتْ في وسطِ هذا الترتيبِ لفظةٌ لا تُعْتَبَرُ (لاستقلالِ معناها) مجرّدَ صيغةٍ من صيغِ اللفظةِ الواردةِ بأكثرَ مِنْ صيغةٍ (أعلاه: مَطَرة لَيْسَتْ صيغةً من صيغِ مَطْرة، مَطِرة، مُطْرة)، أَثْبَتْنا اللفظةَ المستقلّةَ في مكانِها من الترتيبِ. وذلكَ أنّنا نُرَتِّبُ على حروفِ الهجاءِ ما دَخَلَ من مشتقّاتِ المادّةِ في بابٍ صرفيٍّ واحدٍ (الأسماءِ مثلاً) ونُقَسِّمُ المادّةَ قبلَ ذلك بحسبِ التقليدِ الصرفيِّ الراسخِ في المعاجمِ الكُبرى، وهو تقليدٌ علينا استخراجُ قواعدِه. على أنّنا نَحْتَفِظُ للترتيبِ الألفبائيِّ حقَّه تسهيلاً باعتمادِه في المسردِ الَّذي قُلْنا أعلاهُ بوجوبِ إثباتِه في أوّلِ المعجمِ.

ملحق أول
مهمات تحضيرية أخرى

(١) ترتيبُ لائحةٍ بالموادِّ المُبْتَدِئَةِ بواحدٍ من الحروفِ الصغيرةِ تَشْتَمِلُ على الموادِّ ومشتقّاتِها، على سبيلِ التجربةِ وَلِتَبَيُّنِ المشكلاتِ الَّتي يَطْرَحُها حصرُ متنِ المعجمِ وترتيبُه ممّا قدْ لا نَكونُ تَبَيَّنّاهُ حتّى الآنَ.

(٢) تحليلُ الحقلِ الدلاليِّ لمادّةِ «مطر» في **متن اللغة**، بعدَ أنْ جَرى حصرُها في **المخصص**، للمقارنةِ أوّلاً، ولإجراءِ تجربةٍ تامّةٍ على جداولِ هذا التحليلِ تُحَدِّدُ إمكاناتِ الإفادةِ منها في التحريرِ وفي وضعِ نظامِ الإحالاتِ. (أنظر الملحق الثاني أدناه).

(٣) تَقريرُ ما يَجِبُ إيرادُه من معلوماتٍ صرفيّةٍ في المعجمِ؛ خاصّةً تلكَ المتّصلةَ بأوصافِ الفعلِ والأسماءِ المشتقّةِ من لفظِ الفعلِ، وأيضاً باستعمالِ الصفةِ الاسميّ وبجمعِ الأسماءِ والصفاتِ وتثنيتِها وتذكيرِها وتأنيثِها والنسبةِ إليها وتصغيرِها.

(٤) تحريرُ المقالاتِ المتعلّقةِ ببعضِ «الكلماتِ النحْويةِ»: حرف جر، اسم موصول، فعل ناقص، إلخ... على سبيلِ التجربةِ، سعياً إلى استخراجِ قواعدِ التحريرِ وحصرِ المصادرِ في صددِ هذا النوعِ من الكلماتِ.

(٥) حَصْرُ حقولِ الاستعمالِ الاصطلاحيِّ (العلوم وما جَرى مَجْراها ممّا تَتَقَرَّرُ الإشارةُ إليه) ووضعُ رموزٍ لها.

(٦) حَصْرُ صورِ المجازِ الَّتي نَرى سائغاً دخولَ المعجمِ في التمييزِ بينَها، ووضعُ رموزٍ لها.

(٧) حَصْرُ ما نُقِرُّ نسبةَ الألفاظِ إليه من عهودِ اللغةِ ووضعُ رموزٍ لها.

(٨) وَضْعُ رموزٍ لأقسامِ الكلامِ والأنواعِ الداخلةِ تحتَ كلٍّ منْها ممّا تُقَرِّرُ الإشارةُ إليه.

(٩) التوصّلُ ممّا سَبَقَ إلى وضعِ جدولٍ ألفبائيٍّ لرموزِ القاموسِ.

(١٠) اعتمادُ إشاراتٍ للتمييزِ بينَ العناصرِ المختلفةِ الداخلةِ في كلِّ مقالةٍ: المادّة، المدخل، التعريف، المثال، الإحالة، إلخ... وذلك تسهيلاً للطباعة لاحقاً.

(١١) اعتمادُ مبادىءَ لضبطِ الألفاظِ بالشكلِ، ولتقريرِ ضرورتِه أو عدمِها. - (وُضِعَتْ صيغةٌ للاختبار).

(١٢) اعتمادُ نظامٍ للتنقيطِ وللنزولِ إلى أوّلِ السطرِ وعدمه.

(١٣) حصرُ مصادرِ المعجم واقتناؤُها. إلخ... إلخ...

ملحق ثان
معالجة مفردات مختارة من مادة م ط ر وأخرى من حقلها الدلالي

مَطَرٌ

- المَطَر: سم. مذ.، ج. أَمْطار: الماءُ* النازلُ من السَّحاب*.

← غَيْث، قَطْر؛ خَدَر، ذِهاب، رَجْع، سَبَل، عُثْنون، قَرِيح، نَزَل، نَصْر، وَدْق.

- **قَطَرات من مَطَر**

← قَطْرة.

- **دَلائلُ المَطَر/أَماراتُ المَطَر: ما يُنْبِئُ بنُزولِه.**

← نُدْأة؛ نَشْء؛ رِيح: جَنوب، شَمال، صَبا؛ بَرْق، رَعْد؛ قَوْسُ قُزَح.

- سَحابٌ خَليقٌ للمَطَر

← خالٌ، مُخْيِل

- المَطَرُ بَعْدَ المَطَر

← مَطْرة

- يَوْمٌ ذو مَطَر

←مُمْطِر

- مَوْسِمُ المَطَر، فَصْلُ المَطَر

مناخ قد. **أمطار السَّنَة**

← وَسْميّ، وَلِيّ، شَتِيّ، دَفَئيّ، صَيِّف، حَميم، رَمَضيّ، خَريف. ← أيضاً نَوْء.

- المَطَرُ المُتَقَدِّم

← باكور.

- المَطَرُ المُتَأَخِّر

← حَقَب.

- اجْتَمَعَ المَطَرُ في وَسَطِ العام.

← اجْرَمَّز.

- المَطَرُ الخَفيف

← نَدى، رَشٌّ، طَلٌّ، رَذاذ، بَغْش، طَشّ، نَضْح، دَثّ، هَذْم، رَكّ، ضَرْب، نَضِيضة.

- المَطَرُ المُتَفَرِّقُ / القَليل

← ضِرْس، نُفْضة، تَغْسين.

- المَطَر المُتَتابِع

← دِيمة، رِهْمة، قِطْقِط؛ هَتَلان، هَطَلان؛ هُتون، هَفاءة، وَطْفاء.

- المَطَرُ القَوِيُّ الكَثير

← جَوْد، قُطار، وَبْل، وابِل، بُعاق، سَحيفة، ساحِية، راضِب، حَريصة، قُشْرة، قاعِف، قاحِف، جَدا، عَيْن، غَدَق، بَغْر، سَحّ، سَحْسَح، سَحْساح، جِوَر، فَتْح، طُوفان، ضَبُع (جارُّ ال).

- نَزَلَ المَطَرُ

← أَمْطَرَ.

- اسْتَمَرَّ المَطَرُ أَياماً لا يُقْلِع

← أَبْرَكَ (السَّحابُ)، أَثْجَمَ، أَدْجَنَ، أَغْبَطَ، أَلَثَّ، أَلَحَّ، أَلَظَّ.

- قَلَّ المَطَر

← أَكْدى.

- أَقْلَعَ المَطَرُ: انْقَطَع.

← أَفْصَمَ؛ أَفْصى؛ أَقْشَعَ (الغَيْمُ)؛ أَقْصَرَ؛ أَنْجَمَ.

احْتِباسُ المَطَر

← حَقَد؛ قَحَط.

- أَصابَ المَطَرُ القَوْمَ/المَكان

أَصابَنا رَمَلٌ/ شَمَلٌ من مَطَرٍ، وأَخْطَأَنا صَوْبُه و وابِله: أَصابَنا قَليلٌ منه.

نَقَرَ المَطَرُ الأرضَ: عَمَّها. **قَحَفَ/قَعَفَ المَطَرُ الحِجارةَ**: جَرَفَها. **فَحَصَ المَطَرُ التُرابَ**: قَلَبَه. **مَأَشَ المَطَرُ الأرضَ**: كَشَفَ عنها التُّرابَ والغُبارَ. **دَحا المَطَرُ الحَصى**: جَرَفَه. **حَفَشَ المَطَرُ الأَكَمَةَ**: قَشَرَها. **حَفَشَ المَطَرُ الأرضَ**: أَظْهَرَ نَباتَها.

- **الأرضُ/ المَكانُ أصابَه المَطَرُ.**

← مَمْطور

- **مَساقِط المَطَر**: مَواقِعُه من الأَرْضِ.
- المَكانُ المُحْتاجُ إلى المَطَرِ.

← مُسْتَمْطِر

طَلَبُ القَوْمِ المَطَر

← اسْتِمْطار؛ مُطَّيرى

- **اتَّقى/تَوَقّى الرَّجُلُ المَطَر**

← مِمْطَر، مِمْطَرة؛ مِظَلّة

ضد: إِجْهاء، إِقْلاع، صَحْو؛ بَرَد، ثَلْج.

مَطَر

- **مَطَرَت السَماءُ / السَحابةُ** تَمْطُر، مَطْراً / مَطَراً: أَنْزَلَت مَطَراً فهي ماطِرة/ مَطِرةٌ/ مَطيرةٌ والمَكانُ مَطيرٌ/ مَطِرٌ.

← أَمْطَرَ.

- مج. **مَطَرَه فُلانٌ بخَيْرٍ**: أَصابَه بخَيْر.
- مج. **ما مُطِرَ منه بخَيْرٍ**: ما أَصابَهُ منه خَيْر.

- **مَطَرَ الرَّجُلُ في الأَرْضِ** مُطوراً: ذَهَبَ.

مَطَرَ العَبْدُ: أَبَقَ*.

- **مَطَرَ الفَرَسُ/الطَيْرُ** مَطْراً/مُطوراً: أَسْرَعَ.
- **مَطَرَ القِرْبَةَ**: مَلأَهَا.

أَمْطَرَ

- **أَمْطَرَتِ السَّماءُ**/السَّحابةُ، تُمطِرُ مَطَراً: أَنْزَلَتْ مَطَراً، فهي مُمْطِرةٌ والأَرْضُ مَمْطورةٌ.

← مَطَرَ. (قيل: **مَطَرَ** في الخَيْرِ والرَّحْمةِ، **وأَمْطَرَ** في الشَّرِّ والعَذاب).

← أيضاً: نَدِيَ، قَلَسَ، غَمِقَ، خَضِلَ، طَلَّ. قَطْقَطَ، أَرْهَمَ، دَهَنَ، رَشَّ / أَرَشَّ أَرْزَغَ؛ بَغَشَ، طَشَّ، نَضَحَ، دَثَّ؛ أَحْلَسَ؛ أَغْبى، أَشْجَذَ.

صَبَّ/ انْصَبَّ، صابَ؛ هَلَّ/ انْهَلَّ/ اسْتَهَلَّ؛ هَطَلَ، هَتَلَ، هَتَنَ؛ دامَ، انْبَعَجَ، اثْعَنْجَرَ، بَغَرَ؛ غَدَقَ، ثَدَقَ؛ هَثْهَثَ، اشْتَكَرَ، أَغْبَرَ، حَقَلَ، حَفَلَ/ احْتَفَلَ، اسْحَنْفَرَ، انْهَمَرَ، سَحَّ، سَحَلَ، عَدَرَ، عَسَقَ.

- **أَمْطَرَ اللهُ السَماءَ**: جَعَلَها تُمْطِرُ.
- **أَمْطَرَ اللهُ القَوْمَ**: أَصابَهُم بالمَطَرِ. - مج. قر. وأَمْطَرْنا عليهِم حِجارةً من سِجّيل: رَمَيْناهُم بها من عَلٍ.
- **أَمْطَرَ الرَّجُلُ**: مَشى في المَطَر؛ مج. عَرِقَ جَبينُه؛ أَطْرَقَ وسَكَتَ.
- **أَمْطَرَ القَوْمُ المَكانَ**: وَجَدوه مَمْطوراً.

مُمْطِر

يَوْمٌ مُمْطِر: ذو مَطَر

← ماطِر/مَطِر؛ دامِع.

مَـمْطور

- **أرضٌ مَـمْطورَة:** أصابَها المَطَر.

← مَطير؛ نَدٍ، مَرْشوش، طَلٌّ / مَطْلول، مُرَذٌّ (عليه)، مَبْغوش، مَطْشوش، دَثٌّ، رَكيك، مَضْروب، مَدْهون، مَضْعوف/مُضَعَّف؛ مَديم، مَجود، مَوْبول، مَحْروص، مَقشور؛ صَلّة.

مُطْرة، مَطْرة: سم مؤ.

- المطرة: المَرّةُ من المَطَر*.

← رَصْدة، عَهْدة، وَليّ؛ رَتّان، هَضْبة،، يُغلول؛ غِيرة؛ صَلّة، نُفْضة، نَضيضة؛ خَبْطة؛ غَبْيَة؛ بُوقة، سادِحة، شُؤْبوب، مَغْرة.

- المطرة: العادة.

مُطَّيْرى

- **مُطَّيْرى! مُطَّيْرى!:** دُعاءٌ للصبيان يَسْتَنْزِلون به المَطَر*.

والـمُطَّيْرى: سم. مؤ. للدُعاءِ المَذْكور.

← اسْتِسْقاء، اسْتِمْطار.

أرزَغ

- أَرْزَغَ المَطَرُ* الأَرْضَ: بَلَّها بَلّاً شَديداً ولم يَسِلْ.

- **أرْزَغ(ت) السَماءُ/المَطَرُ:** بَلَّ(ت) الأَرْض.

← أَمْطَرَ.

- **أرزَغَ الـماءُ:** قَلَّ

- **أرزَغَت الرِّيحُ:** هَبَّتْ نَدِيّةً.

- **أرزَغَت الأرضُ:** كَثُرَتْ مواضعُ الوَحْلِ فيها.

- **أرزَغَ الـمُحْتَفِرُ:** بَلَغَ الطينَ الرَّطْب.

- مج. **أرزَغَ فُلانٌ في فلان:** أكْثَر من أذاه وعابَه/اسْتَضْعَفَه وطَمِعَ فيه.

اجْرَمَّزَ

اجْرَمَّزَ يَجرمِّز فهو **مُجْرَنْمِزٌ/مُجْرَمِّز:** انْقَبَضَ واجْتَمَعَ بَعْضُه إلى بَعْض.

← جَرْمَزَ.

- **اجْرَمَّزَ الثَّوْرُ:** ضَمّ قوائمه: **اجْرَمَّزَ الرَّجُل:** تَجَمَّعَ على نَفْسِه/ذَهَبَ.

← تَجَرْمَزَ، جُرمُوز

- عامٌ مُجْرَمِّز: تأخَّرَ المَطَرُ* في أوّلِه واجْتَمَعَ في وَسَطِه.

أقْصَرَ

- **أقْصَرَ الـخُطْبَةَ:** لم يُطِلْ فيها.

- **أقْصَرَ الصَّلاةَ.**

← قَصَرَ.

- **أقْصَرَ عن الأمْرِ/الباطل:** كَفَّ عنه وهو يَقْدِرُ عليه.

- **أقْصَرَ الرَّجُل:** جاءَ عندَ دُنُوِّ العَشِيِّ.

- **أقْصَرَ الـمَطَرُ*:** أقْلَعَ.

نَشْء

النَّشْء: سم. مذ.

ـ أوَّلُ ما يَظْهَرُ من السحاب*.

← مَطَر

ـ السَّحابُ المُرْتَفِعُ.

باكور

الباكور: سم. مذ. وصفة. المُعَجَّلُ المَجيءِ/الإدْراكِ

← باكورة

الباكورُ من المَطَر*: ما جاءَ في أوَّلِ الوَسْمي*.

← مُبْكِر

رَذاذ

الرَّذاذ: سم. مذ. المَطَر* الساكِنُ المُتَطاوِلُ الصَغيرُ القَطْرِ كأنَّه غُبارٌ، وهو أضعفُ المَطَرِ بعدَ الطَّلِّ* وقيلَ بعدَ القِطْقِطِ*. ولعلَّه فوقَ الطَّلِّ من حيثُ القُوَّةُ وفوق القِطْقِطِ من حيثُ التَّتابعُ.

قطر

القَطْر: سم. مذ.

ـ المَطَر*.

ـ السائلُ المُتَقَطِّرُ من شَيْءٍ.

← قَطْرة، قُطارة

ـ سُكَّرٌ أُذيبَ في الماءِ وغُلِيَ على النارِ حتّى يَنْعَقِدَ، يُسْتَعْمَلُ في بعضِ الحُلْوَياتِ مَكانَ العَسَلِ.

ـ الإقْليم: **قَطْرُ الشام**

← قُطْر

ـ الجِهَة* من الجِهاتِ الأَرْبَع: **أقطارُ الدُّنيا**.

سَبَل

السَّبَلُ: سم. مذ.

ـ المَطَرُ* النازلُ من السحابِ قبلَ أن يَصِلَ إلى الأَرْضِ.

ـ ما سالَ من مَطَرٍ أو دَمٍ.

ـ الأَنْفُ

ـ سُنْبُلُ* الحنطةِ ونحوِها

← سَبَلة

ـ طب. شِبْهُ غشاوةٍ تُصيبُ العَيْنَ من انْتِفاخِ عُروقِ المُلْتَحِمةِ الباطِنةِ فَيَكونُ الغِشاءُ رَقيقاً يُشْبِهُ نَسْجَ العَنْكَبوتِ أو انْتفاخِ عُروقِها الظاهرة فيكونُ مُسْوَدّاً يُشْبِهُ الدُّخانَ.

ـ الطائفةُ من الرِّماحِ قَليلةً أو كَثيرةً.

غيث

الغَيْثُ: سم. مذ.

ـ المَطَر*

أصاب الغَيْثُ الأرضَ

← غاث

ـ مج. السَّحاب.

ـ مج. الكَلأُ* يَنْبُتُ بماءِ السَّماء.

رَعَتِ الماشيةُ الغَيْثَ

ـ مج. فَرَسٌ ذو غَيْث: يَزْدادُ جَرْياً بعدَ جَرْي.

بئرٌ ذاتُ غَيْث: ذاتُ مادّة.

رَمَضِيٌّ: سم. وصفة.

مَطَرٌ/سَحابٌ رَمَضِيٌّ: ما كانَ في آخرِ القَيْظِ وأوّلِ الخَريفِ.

ثلاثة أجيال من المعاجم الفرنسية ـ العربية

جردة مُجملة

معالم تاريخية

كانَ النِّصفُ الثاني من القرنِ التاسعَ عشرَ عهدَ النهضةِ الكُبرى إلى وضعِ المعاجمِ الفرنسيةِ العربيةِ (والعربيةِ الفرنسيةِ) ولو أنَّ هذهِ النهضةَ مُتّصلةٌ بتراثٍ يَرْقى إلى القرنِ السابعَ عشر. وليسَ يفوتُ فطنةَ المراقبِ أنَّ هذا العهدَ الذهبيَّ يُوافِقُ موافقةً تامّةً مرحلةَ النهضةِ العامّةِ، وهي المرحلةُ الّتي شَهِدَتْ، إلى ازدهارِ الفلسفةِ الاجتماعيةِ والسياسيةِ، عودةَ الروحِ إلى اللغةِ العربيةِ وآدابِها. ففيها نُشِرَتْ كُبرى المعجماتِ العربيةِ القديمةِ وفيها تَكَوَّنَتْ، على الأخصِّ، أعمالٌ معجميّةٌ جديدةٌ اجتهدَ أصحابُها في فتحِ لسانِ المعاجمِ أمامَ ما أَدْخَلَتْه إلى اللغةِ مُعاطاتُها وقائعَ العالمِ الحديثِ، بلْ أيضاً أمامَ مواردَ تَنْطَوي عليها محكيّاتُ الأقاليم. وما تَزالُ تُدْهِشُنا إلى اليومِ نضارةُ **محيط المحيط** الّذي أسّسَه بطرسُ البستانيُّ على قاموسِ الفيروزأبادي **المحيط**، وهذا أقدمُ منه بنحوٍ من خمسةِ قرونٍ. ولقدْ جاءَ بساتنةٌ آخرونَ وجاءَ معهم اليازجيّانِ إلى

تقريرٌ أُعِدَّ بالفرنسية لدار هاشيت (Hachette) الباريسية سنة ١٩٨٩ ونُشِرَ بصيغتِه هذه بعد أن أُضيفَتْ إليه حواشٍ في مجلّة *ابواب*، العدد السادس، دار الساقي، بيروت ـ لندن، خريف ١٩٩٥

ربيعِ العربيةِ هذا بمشاركاتٍ كانَ أثرُها أقلَّ عمقاً، على الأغلبِ، من ذاك الّذي خلّفَه عملُ البستانيّ، ولكنّه بَقِيَ، مع ذلك، أثراً لا يُنكَر.

وما كانَ للانتعاشِ في مجالِ المعاجمِ المتقابلةِ ولانبعاثِ حركةِ التأليفِ في مجالِ المعاجمِ العربيةِ أنْ يُدهِشَنا توافقُهما لولا أنَّ المُتقابلةَ كانَتْ من صنيعِ الأجانبِ (وهم هنا الفرنسيّونَ) بينَما جاءَتِ العربيةُ ثمرةً لجهدِ الوطنيّينَ.

غيرَ أنَّ نقطتَي الانطلاقِ لمْ تَظْهَرا وكأنَّهما على طرفَيْ نقيضٍ إلّا بعدَ الانطلاقِ بزمنٍ طويلٍ. كانَ غاسلان (Gasselin)[١]، حاظياً بدعمِ ودنغتون (Waddington)، وجول فيري (Ferry)[٢]، وكانَ بطرسُ البستانيُّ شريكاً للمُرْسَلينَ الأميركيّينَ في ترجمةِ الكتابِ المقدّسِ. كَيَّفَ الأوّلُ عمَله إذاً بحركةِ الموجةِ الّتي نَشَأَتْ من الحملةِ على مصرَ واتّصلَتْ باحتلالِ الجزائرِ ثمّ بدخولِ الجيشِ الفرنسيّ إلى الجبلِ اللبنانيّ وبشقِّ قناةِ السويسِ. وكانَ الثاني مارونياً انقلَبَ إلى البروتستانتيةِ وصَبَّ جهدَه في مجرىً قُيِّضَ له ألّا يَقِلَّ طولاً عن سابِقِه. ذاكَ مجرى النفوذِ الثقافيِّ الأميركيِّ الّذي أصْبَحَ، في أعقابِ الحربِ الكونيةِ الأولى، مُرتَكَزاً لنفوذٍ سياسيٍّ لَبِثَ، في بدايةِ أمرِه، على مبعدةٍ. ولكنّ البعدَ انْتَهى في أقلَّ من نصفِ قرنٍ إلى هَيْمَنَةٍ، ولم يَحْمِلْ ذلك الأميركيّينَ على الانسحابِ من ميدانِ الثقافةِ. فإنَّ الجامعةَ الأميركيةَ لا تَزالُ قائمةً في بيروتَ تُؤَكِّدُ

(١) يَقَعُ القارئُ في لائحةِ المراجعِ الملحقةِ بهذهِ المقالةِ على وصفٍ بيليوغرافيّ لمعجمِ غاسلان ولسائرِ المعاجمِ الفرنسيةِ العربيةِ المذكورةِ لاحقاً.

(٢) ودنغتون وفيري من ساسةِ الجمهوريةِ الفرنسيةِ الثالثةِ في أواخرِ القرنِ الماضي، وقد تعاقبا على وزارةِ التربيةِ.

تصدُّرَها بعدَ أنِ انْقضى على تأسيسِها أزْيَدُ من قرنٍ وربعِ قرنٍ.

هذانِ التيّارانِ من النفوذِ كانا يَنْتَهِيانِ، على الصعيدِ العمليّ، برغمِ ما بينَهما من التخالفِ الدينيّ، فضلاً عن القوميّ واللغويّ، إلى التضافرِ في مشروعٍ واحدٍ: مشروعِ الحداثةِ. وقدِ اتَّخَذَتْ هذه الأخيرةُ وسيلةً لها، في تلكَ الأيّامِ، تنشيطَ الهويّاتِ القوميةِ، وبالتالي تكثيرَ الشقوقِ في بنيانِ الدولةِ العثمانيةِ، وهو إذْ ذاكَ مُتهالكٌ على كلِّ حالٍ. كانَ المُبَشِّرونَ والمستشرقونَ يُشكِّلونَ، في هذه الأصقاعِ، محلَّ التقاءٍ للمخاضاتِ المحلّيّةِ والمطامحِ الدوليةِ. وكانَتْ مؤسّساتُهم أيضاً أرضاً لموعدٍ ضُرِبَ ما بينَ انبعاثِ اللغةِ العربيةِ ومواجهتِها تحدّي المقارنةِ بلغاتِ الحداثةِ...

سَبَقَ القولُ إنَّ اللّغويينَ من العارفينَ بلسانَيْنِ نَشَطوا بينَهما في الاتّجاهيْنِ. فقدْ استَقَرَّ معجمُ غاسلان الفرنسيُّ العربيُّ في الكفّةِ الأُخرى من الميزانِ بعدَ عشرينَ سنةً من حلولِ معجمِ كازيميرسكي (Kazimirski)، العربيِّ الفرنسيِّ في الكفّةِ الأولى. هذا الفاصلُ بالضبطِ يَمْلأُه معجما أوغست شيربينو (Auguste Cherbenneau)، وحالُهما أقربُ إلى التواضعِ بكثيرٍ من حالِ القاموسَيْنِ اللّذيْنِ ذَكَرْنا تَوّاً. على أنّهما لا يَتَساوَيانِ في التواضعِ، إذِ العربيُّ الفرنسيُّ منهما (وهوَ في مجلّدَيْنِ مكرّسَيْنِ للّغةِ «المكتوبة») يُساوي مِثْلَي الفرنسيِّ العربيِّ (وهو يَكادُ يَكونُ مكرّساً برُمّتهِ للمَحْكيّةِ الجزائرية). قبلَ ذلكَ (في سنة ١٨٥٧) «تَمَّمَ» الأبُ اليسوعيُّ المقيمُ في لبنان جان باتيست بيلو (Jean - Baptiste Belot) القاموسَ الوجيزَ الفرنسيَّ العربيَّ الّذي كانَ جَمَعَهُ الأبُ جوزيف هوري (Joseph Heury). على أنَّ قاموسَ بيلو الكبيرَ (في مُجلّدين من قطع ١٢ و١٦٠٧ صفحات) لم يُقَيَّضْ له أنْ

يَرى النورَ إلّا في سنة ١٨٩٠، وهو قدْ غدا التأليفَ الأنجحَ في بابِه، إذْ ظَلَّ يُعادُ طبعُه بآنتظامٍ (وأُعيدَ أيضاً طبعُ الموجزِ منه الَّذي ظَهَرَ في سنةِ ١٨٩٢) طوالَ ما يَقْرُبُ من ثمانينَ عاماً. كانَ بيلو قدْ تُوُفِّيَ سنةَ ١٩٠٤، ولكنَّ الأمرَ طالَ بالمعجمِ إلى سنةِ ١٩٥٢ حتّى بادرَ الأبُ ر. نخلة إلى إصدارِ «طبعةٍ جديدةٍ» منه «مُعَدَّلَةٍ كلّيّاً» (في مجلّدٍ واحدٍ من قطع ١٨ و٧٥٦ صفحة). بعدَ ذلك بعشرينَ عاماً تَغَيَّرَ آسمُ هذا القاموسِ ومنهجُه وهو يَحْتَلُّ موقعَه الجديدَ من السلسلةِ الَّتي تُصْدِرُها المكتبةُ الشرقيةُ عن المطبعةِ الكاثوليكيةِ. إذْ بَرَزَ إلى الوجودِ **المنجد** الفرنسيّ - العربيّ وهو تأليفٌ جماعيٌّ (سَنعودُ إلى حديثِه) لا يَظْهَرُ عليه اسمُ جان باتيست بيلو.

على أنّنا آثَرْنا النَّظَرَ - ولو بسرعةٍ - في معجمِ غاسلان (وهو أكبرُ ما صَدَرَ من قواميسَ فرنسيةٍ عربيةٍ في القرنِ التاسعَ عشرَ) لعلّنا نَتَبَيَّنُ السماتِ العامّةَ الَّتي مَيَّزَتْ هذا القطاعَ من الإنتاجِ المعجميّ في أثناءِ العقودِ الأخيرةِ من القرنِ الماضي.

غاسلان

في «التنبيهِ» الَّذي يَفْتَتِحُ قاموسَ بيلو، يَجِدُ صاحبُ المعجمِ نفسَه مُضطراً إلى تسويغِ عملِه في مواجهةِ العملِ الَّذي أتَمَّهُ غاسلان. فيَكْتُبُ «إنّ قاموسَ السيّد أ. غاسلان الرَّحْبَ (...) لا يُؤْخَذُ عليه هذا المأخذُ (وهو الاكتفاءُ في حالاتٍ كثيرةٍ بالمُقابلاتِ التقريبيةِ عوضاً عن العبارةِ المحكمةِ). على أنه، فضلاً عن آرتفاعِ ثمنِه، بَحْرٌ عظيمٌ أو قُلْ أوقيانوسٌ تامُّ الأوصافِ، فلا يَسْهُلُ على الطالبِ أن يَقَعَ فيه، خلالَ وقتٍ قليلٍ، على الكلمةِ، ولا، بخاصّةٍ،

على الجملةِ الَّتي يَكونُ مُحتاجاً إليها ليُعَبِّرَ عن مكنونِ فكرِه باللغةِ العربيةِ».

والحالُ أنَّ ضخامةَ معجمِ غاسلان وفَوْقَ الضَّخامةِ وقَبْلَها آزدحامُ صفحاتِه الفائقُ إنّما يَجِدانِ ما يُعَلِّلُهما إلى مدىً جدٍّ بعيدٍ في المكانِ الّذي يَخُصُّ به المعجمُ مَحْكيّاتٍ عربيةً عدّةً من المغربِ والمشرقِ، تُجاوِرُ فيه اللغةَ الموسومةَ بـ«الفصحى». هذه الصِّفَةُ يَشْتَرِكُ فيها، على كلِّ حالٍ، معاجمُ متقابلةٌ مختلفةٌ من تآليفِ تلكَ الأيّامِ. فإنّ معجمَ كازيميرسكي العربيَّ الفرنسيَّ، وهو ضخمٌ أيضاً، يَشْتَرِكُ ومعجمُ شيربينو الصغيرُ في هَوَسٍ (يُسَيْطِرُ على الأوّلِ جزئياً وعلى الثاني كلّياً) وهو الإلحاحُ في تمهيدِ السبيلِ أمامَ مُسْتَشيري المُعْجَمِ إلى العامّيّاتِ الإقليميةِ. وإذا كانَ معجمُ شيربينو **الآخر** (العربيُّ - الفرنسيُّ) لا يُعْنى إلّا بمادّةِ العربيةِ **المكتوبة** فإنّه يُعَبِّر بهذا الاقتصادِ نفسِه عن موقفٍ بالغِ الدلالةِ. وهوَ أنَّ الأوروبيّينَ الّذينَ وُضِعَتْ هذه التآليفُ كلُّها لِمَنْفَعَتِهم مُحتاجونَ من جهةٍ أولى إلى التَّمَكُّنِ من التعبيرِ الشفويِّ بالعربيةِ العاميّةِ، وهو ما يُسْعِفُهم فيه القاموسُ الفرنسيُّ العربيُّ. ولكنّهم يُواجِهونَ من الجهةِ الأُخرى ضَرورَةَ **فهمِ** النصوصِ الموضوعةِ، على وجهِ الإجمالِ، بالعربيةِ الفصحى، وهو ما يَنْبَغي أن يُساعِدَهم عليهِ القاموسُ العربيُّ - الفرنسيُّ.

تلكَ إذاً قواميسُ أُعِدَّتْ للأوروبيّينَ. يَفْتَرِضُ غاسلان (ومن بعدِه شيربينو) أنَّ مُسْتَشيرَ القاموسِ يُمْكِنُ أن **لا يحسن قراءة العربية**. وهو ما يُلْزِمُ المؤلّفَ بنقلٍ منتظمٍ بالحروفِ اللاتينيةِ للقسمِ العربيِّ من نصِّ المعجمِ برمّتِه، الأمرُ الّذي يُفْضي إلى تطويلِ المقالةِ المُكرَّسةِ لكلِّ مادّةٍ

وإلى زيادةِ مَقْروئيّةِ المقالاتِ سوءاً على سوءٍ. وهذا هو العيبُ الّذي يُشيرُ إليه بيلو. والحقُّ أنَّ هذا الأخيرَ كانَ أوّلَ مَنِ ٱلْتَفَتَ إلى حاجاتِ الشرقيّينَ من مُستَشيري معجمِه، فَجَعَلَهُم في الصّدارةِ بينَ مَنْ يَتَوَجَّهُ إليهم هذا المعجمُ الّذي نُشِرَ في بيروتَ. وهو يَكْتُبُ أنَّ عملَه «كان يَقْتَضيه، في آنٍ، تَقَدُّمُ الآدابِ في الشرقِ وتكاثرُ الاتّصالِ بأوروبا». ثمّ إنّه يُعَبِّرُ بعدَ ذلكَ عن ٱقتناعِه بأنَّ «لائحةَ مفرداتِه» «لنْ تَكونَ أدنى نَفْعاً للأوروبيّينَ المتطلّعينَ إلى معرفةٍ أوسعَ باللّغةِ العربيةِ مِنْها للشرقيّينَ الراغبينَ في ممارسةِ اللّغةِ الفرنسيةِ». والإطلالةُ المزدوجةُ هذه هي ما أتاحَ لقاموسِ بيلو أنْ يَكونَ، ضمنَ فئتِه، أوّلَ المعاجمِ المتقابلةِ الكبيرةِ نأياً بجانبِه عمّا كانَ يُثْقِلُ الأُخرياتِ من لهجاتِ الأقاليمِ، وأنْ يَجْمَعَ، بإخراجِه وحجمِه، ميزَةَ التقشّفِ إلى ميزةِ الرشاقةِ.

*

وأمّا قاموس غاسلان فهو يَزْعُمُ لنفسِه، من غيرِ تَحَوُّطٍ، صفةَ المعجمِ الجامعِ المانعِ. فَيَقولُ إنّه يَحْتَوي:

(١) على جميعِ مفرداتِ اللغةِ الفرنسيةِ وجميعِ مصطلحاتِ الفنونِ والعلومِ والصنائعِ، إلخ...، مع لفظِ الكلماتِ العربيةِ مُصَوَّراً بالحروفِ الفرنسيةِ؛

(٢) على ترجمةِ هذهِ الألفاظِ جميعاً إلى العربيةِ مع إظهارِ الفوارقِ الخاصّةِ بمختلفِ الأقطارِ الإسلاميةِ؛

(٣) على تصاريفِ الأسماءِ والصفاتِ وتصريفِ الأفعالِ الجاريةِ على القياسِ والشاذّةِ عنه وعلى مصادرِ الأفعالِ، وكذلكَ على أسماءِ الزمانِ والمكانِ، إلخ؛

(٤) على المدلولاتِ المختلفةِ للّفظِ الواحدِ مع أمثلةٍ كثيرةٍ من الكلامِ العربيِّ الفصيحِ مأخوذةٍ من ٱبنِ خلدون وٱبن بطّوطة وأبي الفدا وأَحْسَنِ المنشئينَ العربِ، ومعَ أمثلةٍ من الكلامِ العربيِّ المحكيِّ في مختلفِ الأقطارِ والجهاتِ في الجزائرِ وتونسَ ومراكشَ والصحراءِ والمشرقِ؛

(٥) على أصولِ الألفاظِ المشتقّةِ من الأفعالِ العربيةِ أو من لغاتٍ أجنبيةٍ».

وهو يُصَرِّحُ، من جهةٍ أُخرى، برغبتِه في «تَقْديمِ المعونةِ إلى المُسْتَعْربينَ الكُثُرِ». والحالُ أنّه إذا لمْ يَكُنْ هيّناً تقديرُ المدى الّذي وَصَلَ إليه غاسلان في الوفاءِ بوُعودِه المتّصلةِ بالمضمونِ، فإنَّ في الوُسْعِ القولَ، على خلافِ ذلك، أنّه يُلازِمُ بدأبٍ هذه الإشارةَ الأخيرةَ، وهي الوحيدةُ الّتي يَدُلُّ بها على هويّةِ جمهورِه. هكذا نَجِدُ في مُفْتَتَحِ المُؤَلَّفِ نوعاً من الموجزِ في «قواعدِ اللغةِ العربيةِ» موضوعاً باللغةِ الفرنسيةِ. وليسَ في لائحةِ الرموزِ والمختصراتِ أيضاً أيّةُ علامةٍ عربيةٍ. أخيراً، يَقَعُ مُقَلِّبُ صَفَحاتِ المُعْجَمِ على ألفاظٍ عربيةٍ متباعدةٍ تَتَخَلَّلُ نصّاً لا يَسْتَنْفِدُ التعريفَ بشأنِ الفرنسيةِ فيه مجرّدُ القولِ إنّها لغةُ الانطلاقِ. فالفرنسيةُ تَسْتَحْوِذُ على كلِّ المعلوماتِ المنتميةِ إلى علومِ اللغةِ. هذا فضلاً عنْ أنَّ كلَّ لفظةٍ أو عبارةٍ تَرِدُ باللغةِ العربيةِ يَتْبَعُها ما يُحاكي لفظَها بالفرنسيةِ مطبوعاً بحروفٍ مائلةٍ.

ولا رَيْبَ في أنَّ هذا التفاوتَ إنّما هو ثمرةُ ٱختيارٍ ورويّةٍ. وهو، إنْ كانَ يَرْسُمُ للمعجمِ حدّاً لا يَعْدوهُ، فإنّه لا يُعَدُّ عيباً فيه. ذلكَ أن معجمَ غاسلان بَحْرٌ لا تَنْزِفُ كنوزُه. إذ هو يُثْبِتُ لمُسْتَشيريه تجاهَ كلِّ كلمةٍ

فرنسيةٍ جملةً من المقابلاتِ العربيةِ يتجاورُ فيها أندرُ الألفاظِ الفصيحةِ وأطرفُ الاجتراحاتِ العاميّةِ. وأمّا العيبُ الكبيرُ في هذا القاموسِ فيُطالِعُنا في صعيدٍ آخرَ. هو في التعقيدِ المفرطِ الّذي تَتّسِمُ به خُطّتُه. فلمّا كانَ كلُّ معجمٍ يَستَقي جودتَه من معينَيْنِ لا يَنْفَصِلانِ هُما المعلوماتُ الّتي يَبذُلُها لمستشيريهِ والتنظيمُ الّذي يَعْرِضُ فيه هذه المعلوماتِ (وهو تنظيمٌ كثيرُ الوجوهِ حتماً) فإنّه لا يَسَعُنا إلّا أن نَرى الحُكْمَ الّذي يُطْلِقُه بيلو على معجمِ غاسلان حكماً أَلْجَمَهُ تهذيبٌ مبالغٌ فيه.

هذا العيبُ الشكليُّ (وآنتماؤه إلى صعيدِ الشكلِ لا يُقَلِّلُ من خطورتِه في شيءٍ) يَنْجُمُ بدورِه من آختيارٍ أساسيٍّ هو التوسُّعُ في تحديدِ العربيةِ إلى دَرَجَةٍ تَكادُ، لفرطِ الطموحِ، تُغادِرُ العربيةَ من غيرِ تحديدٍ، وتَجْعَلُ التَّحَكُّمَ بالقِسْمِ العربيِّ من المُعْجَمِ أمراً بعيدَ المنالِ. تَبقى بنيةُ غاسلان الكبرى بواحدٍ من تكوينَيْها إذاً، دونَما حدٍّ. ويَزيدُ طينَ هذا التراخي بَلّةً أنّ «قطاعاتِ» التكوينِ المذكورِ (العربيّ) يُلابِسُ واحدُها الآخرَ مُلابسةً جزئيةً. هكذا يَسَعُ اللفظَ الواحدَ أن يُنْمى إلى العربيةِ «النَّحْويّةِ»، من جهةٍ (وغاسلان يَعْتَمِدُ لها تسميةَ «L'arabe grammatical») وإلى مَحْكيّاتِ المشرقِ من جهةٍ أُخرى، مع بقائِه غريباً عن مَحْكيّاتِ المَغْرِبِ. ويَسَعُ اللفظَ الآخرَ أن يكونَ مشتركاً ما بينَ كلِّ المَحْكيّاتِ العربيةِ واللغةِ الفصحى. ولا يُسْتَبْعَدُ وُرودُ حالاتٍ أُخرى، بطبيعةِ الحالِ. هذا، ولمّا كانَ التّمييزُ ما بينَ المُقابلاتِ العربيةِ وتوزيعُها في مراتبَ وإظهارُ ما يُداخِلُ اللفظَ الواحدَ من فروقٍ في المعنى وآختلافٍ في اللفظِ عندَ آنتقالِه من العربيةِ المكتوبةِ إلى هذه أو تلكَ من مَحْكيّاتِ الأقاليمِ، هي كلُّها ضروراتٌ لا تَني تَعْرِضُ مرّةً أو

مرّاتٍ تحتَ كلِّ مادّةٍ، فإنَّ آجتراحَ بنيةٍ صُغرى عمليّةٍ ومُنسجمةٍ للقاموسِ يُصْبِحُ من جرّائِها أمراً بالغَ الصعوبةِ إنْ لم يُصْبِحْ مُحالاً. ولا تَلْقى الحالاتُ المُتشابهةُ معاملةً واحدةً من مادّةٍ إلى أُخرى، إذْ هي لم تُحْصَرْ سلفاً حصراً تامّاً. ويُلاحَظُ هذا التنافرُ آبتداءً من تصويرِ الألفاظِ العربيةِ بالحروفِ اللاتينيةِ، وقد سَبَقَتِ الإشارةُ إليه. فإنّ النظامَ المعتمَدَ لهذه الغايةِ يَبْقى بَعيداً عنِ الكمالِ (فلمْ يَكُنْ قد وُجِدَ بعدُ نظامُ **دائرةِ المعارفِ الإسلاميةِ** *Encyclopédie de l'Islam* ولا نظامُ بلاشير Blachère وسوفاجيه Sauvaget). ويَفوقُ هذا خطورةً تَعَذُّرُ آستبانةِ المنطقِ الّذي يَحْكُمُ إنشاءَ بعضِ المقالاتِ. والمُشْكِلةُ، في هذه الحالةِ، تَتَعَدّى غيابَ الانسجامِ لتَتَجَسَّمَ في غيابِ مبدأٍ يَتَوَصّلُ إليه الإدراكُ لتنظيمِ معالجةِ المادّةِ. وإذا لم يَكُنْ بدٌّ من إيرادِ مثالٍ لذلكَ فإنّما تَكْفي الإشارةُ إلى أنَّ علينا قراءةَ ثلاثينَ سَطْراً من المقالةِ الّتي يُكَرِّسُها غاسلان لفعلِ aller (وهي تَمْلأُ صفحتَيْنِ شاسعتَيْنِ) قبلَ الوصولِ إلى أشْيَعِ معاني هذا الفعلِ وهو الّذي تُؤدّيه العربيةُ بفعلِ «ذهب». قبلَ ذلكَ تكونُ قدْ مَرَّتْ بنا عباراتٌ من طرازِ «aller vite» و «aller trouver quelqu'un» وحتّى «aller lentement ou à quatre pattes» أو «aller à reculons»!!

عليه يَسَعُنا، على الأرجحِ، أنْ نَجِدَ في عُيوبِ الخُطّةِ الّتي بُنِيَ عليها غاسلان أو أيضاً (وهذا أقربُ آحتمالاً) في صعوبةِ تقليبِ صفحاتِه وآستشارتِه، سبباً لكونِ هذا المعجمِ قد حُرِمَ، على ما يَظْهَرُ، ما كانَ يَستَحِقُّهُ من رواجٍ لو أنَّ ما يَنْطوي عليه من «كنوزٍ» حَظِيَ بآستثمارٍ أجْوَدَ. ولمْ تُجاوِزْ مكتبةُ لبنان، سنة ١٩٧٤، أنْ

كرّرَتْ طبعة ١٨٨٦ الباريسيةَ، وهذه كانَتْ بدورِها تكراراً لطبعةِ ١٨٨٠ الأصليةِ. في المقابلِ لا يَزالُ قاموسُ كازيميرسكي العربيُّ - الفرنسيُّ بارزاً اليومَ على أنه الموردُ الأغزرُ بل شرطُ الوجودِ للمعجماتِ الّتي جاءَتْ بعدَه في فئتِه: نُشيرُ إلى قاموسِ **السبيل** لدانيال ريغ Daniel Reig وقد نَشَرَتْهُ دار لاروس Larousse، وإلى **معجم عبد النور** الصادرِ عن دارِ العلمِ للملايينِ البيروتيةِ، وقد ظَهَرَ كلاهُما في الثمانيناتِ. وقدْ سَبَقَتِ الإشارةُ إلى أن بيلو تَخَلَّفَ بـ**المنجد**. وأمّا غاسلان فلا نَعْرِفُ له عقباً.

المحطّة المصرية بينَ العقدِ الأخيرِ من القرنِ التاسعَ عشرَ وبدايةِ الخمسيناتِ من هذا القرنِ، مَضَتْ على إنتاجِ المُعْجَماتِ المُتقابلةِ الفرنسيةِ العربيةِ (وتلكَ العربيةِ الفرنسيةِ أيضاً) سنونَ عجافٌ. فإنَّ صورةَ نصفِ القرنِ هذا تَنْجلي عن خمولٍ بَيِّنٍ حينَ تُقارَنُ بما كانَتْ عليه الحالُ، في النطاقِ الباريسيِّ، خلالَ نصفِ القرنِ الّذي سَبَقَه. وفي بيروتَ لا نَقَعُ على ما يَمْلأُ تلكَ العقودَ نفسَها ممّا نحنُ بصددِه غيرَ طبعاتِ بيلو المتواليةِ. هذا معَ أنَّنا إذ ذاكَ في عهدٍ بَلَغَ فيه انتشارُ الفرنسيةِ أَوْجَهُ في المشرقِ كما في شمالِ أفريقيا، مَحْمولاً على نفوذِ فرنسا السياسيِّ المتعاظمِ وعلى منظومةٍ تعليميةٍ دائبةٍ في التوسّعِ. يَبْدو على جمهورِ المدارسِ إذاً، ومعهُ البيرقراطياتُ المختلفةُ وأوساطُ التجارةِ، لزومُ جانبِ القناعةِ بما هو موجودٌ من معاجمَ متقابلةٍ.

وما يَسْتَوْقِفُ أنَّ حركةَ الإنتاجِ، في هذا الحقلِ، أظْهَرَتْ نُزوعاً، في غضونِ الحقبةِ المشارِ إليها، إلى الاستيطانِ في مصرَ. هذا على ما كانَ

لبريطانيا العُظمى، في تلك البلادِ، من نفوذٍ سياسيٍّ اقتصاديٍّ، لم يَكُنْ لفرنسا ما يُشْبِهُهُ ولو من بَعيدٍ، ناهيكَ بالحضورِ العسكريِّ. على أنَّ فرنسا استَبْقَتْ هناك حُضوراً ثقافياً ظَلَّتْ كثافتُه جديرةً بالاعتبارِ. في المبدأ والمنتهى من مرحلةِ الخمولِ المذكورةِ إذاً، أيْ في ١٩٠٣ - ١٩٠٦ أوّلاً وفي حزيران ١٩٥٢ أخيراً (وهذا تاريخٌ لا يَبْعُدُ إلّا خطوةً عن انقلابِ تَمّوز من تلكَ السنةِ) شَهِدَتِ الإسكندريةُ صدورَ المعجمِ الفرنسيِّ - العربيِّ العرمرمِ الّذي أخْرَجَهُ محمّد النجاري بك (في ستّة مجلّدات و٢٧٤٤ صفحةً تَسْبِقُها عشرُ مستقلّةٌ) وشَهِدَتِ القاهرةُ صدورَ المجلّدِ الأوّلِ من قاموسِ إدوار تركية، وهو لا يَقِلُّ ضخامةً عن سلفِه، وقدْ أَطْلَقَ عليه صاحبُه اسمَ **القاموس الفرنسيّ العربيّ الجديد**. هذا الحدثُ الأخيرُ يُوافِقُ تاريخُه تَمامَ الموافقةِ صُدورَ الطبعةِ المجدّدةِ من بيلو في بيروتَ.

في هذا المساقِ لا بُدَّ من التنبيهِ إلى واقعتَيْنِ: **الأولى** أنَّ هذه المُؤلّفاتِ الكُبرى ظَهَرَتْ كلُّها في الشرقِ وجاءَتْ صنيعَ شرقيّينَ. فبَدا أنَّ العارفينَ بالفرنسيةِ من الشرقيّينَ، وكانوا، إلى حينِه، يُعْمِلونَ كفاءتَهم اللّغويةَ هذه في ميادينَ أيسرَ وُلوجاً، قدْ أخذوا يُغامِرونَ بدُخولِ أوْعَرِ المجالاتِ وهو صناعةُ المعاجمِ. **الثانية** أنَّ هذه المُؤلّفاتِ، إذ نُشِرَتْ في الشرقِ، كانَتْ موجّهةً إلى الشرقيّينَ. ونحنُ لا نَجِدُ فيها ذِكراً، على كلِّ حالٍ، لجمهورٍ أوروبيٍّ محتملٍ. بل إنَّها تُدْرَجُ صراحةً في دائرةِ تصوّرٍ معيّنٍ للنهضةِ القوميةِ. ذاك ما يَتَبَدّى، مثلاً، عندَ قراءةِ «التصدير» الّذي يَفْتَتِحُ به تركيةُ قاموسَه. وما يُؤْسَفُ له أنَّ هذا القاموسَ، وهو الأحسنُ صناعةً في هذا الجيلِ الجديدِ من المعاجمِ، قدْ بَقِيَ غيرَ

مكتملِ التأليفِ. ونحنُ نُلِمُّ بخصائِصِه في ما يَلي ولو متعجّلين.

المفارقةُ ـ أو ما يَبْدو أنّه مفارقةٌ، في الأقلّ ـ أنّ تركيّة إنّما يُسوِّغُ مشروعَه لا بالرغبةِ في توسيعِ دائرةِ المعرفةِ بالفرنسيةِ بينَ جمهورِ الناطقينَ بالعربيةِ، بل بضرورةِ الالتفاتِ إلى «نهضةِ اللغةِ العربيةِ» وإلى «اتّساعِ نطاقِ آستعمالِها» وهُما لا يَعْدُوانِ أن يكونا تتمّةً لـ«يقظةِ الشعورِ القوميّ في مصر».

وإذ يُعَدِّدُ تركيّةُ مظاهرَ هذه «اليقظة» يَذْكُرُ «الوثبةَ الرائعةَ الّتي يَشْهَدُها الاقتصادُ المصريُّ (...) وبلوغَ نقطةٍ قريبةٍ للغايةِ إلى تمصيرِ المحاكمِ المختلطةِ»، إلخ. وهو يُذَكِّرُ «بأنَّ قانوناً قد صَدَرَ يَنُصُّ على جعلِ العربيةِ اللغةَ المقبولةَ دونَ غيرِها للتقاريرِ الحكوميةِ ولِمَسْكِ الدفاترِ». وهو يَنْتَهي من ذلك إلى ضرورةِ «القيامِ بعملِ تبديلٍ هائلٍ»، لا تُسَهِّلُهُ «العُدّةُ اللغويّةُ» الميسورةُ. وذلكَ أنّ القواميسَ المتداولةَ «أصابَها البِلى وهي ناقصةٌ والأخطاءُ فيها كثيرةٌ».

ويُعلِنُ تركيّةُ أنّه، آستجابةً لِما تَقْضي به هذه الهمومُ، قدْ وَضَعَ مؤلَّفه «في صيغةٍ جديدةٍ تمامَ الجدّةِ، غيرَ مسبوقٍ إليها». فهو قد أدْرَجَ فيه الألفاظَ والعباراتِ الاصطلاحيةَ من قانونيةٍ واقتصاديةٍ وإداريةٍ، إلخ... فضلاً عن تلكَ «المُتَعَلِّقةِ بالعلومِ والآدابِ والفنونِ»، وقد ألْحَقَ بها «شروحاً موسوعيةً»، وهو قدْ أضافَ إلى نصِّ القاموسِ، فضلاً عن ذلكَ، ملاحقَ غيرَ قليلةِ العددِ بينَها «موجزٌ» (آستَلَّهُ من مؤلّفٍ سابقٍ) «يَشْرَحُ اللغةَ العربيةَ باللغةِ الفرنسيةِ» وكتاباً تامّاً (يَقَعُ في أكثرَ من خمسمائةِ صفحةٍ) أدْرَجَهُ في المجلّدِ الثاني، مُضَمِّناً إيّاه الكثيرَ الكثيرَ من الأمثالِ الفرنسيةِ والعباراتِ الجاريةِ مَجْرى الأمثالِ ومَعَها (إلى ترجمتِها العربيةِ

الدقيقةِ) مقابلاتُها العربيةُ التقريبيةُ، ومع ذلك كلّه «بيانٌ بالكلماتِ الرئيسةِ الواردةِ في الأمثالِ لتسهيلِ البحثِ عنها». نَذْكُرُ أيضاً، على سبيلِ التنويهِ لا غيْرَ، لائحةً بـ«المختصراتِ المفيدةِ» وجَدْوَلاً بـ«وحداتِ القياسِ المصريةِ» وجدولاً بالرتبِ وألقابِ الشرفِ، إلخ.

من جهةٍ أُخرى، يُعَدُّ تركيّةُ قاموساً مطوّلاً للغايةِ. وتُقدَّرُ لائحةُ مداخلِه بما يَزيدُ عن سبعينَ ألفَ كلمةٍ. هذا مَعَ أنّه تأليفٌ ناقصٌ يَنْتَهي مُجَلَّدُه الرابعُ (وهو آخرُ ما صَدَرَ منه)، بكلمةِ témérairement! وقد أحْصَيْنا فيه، على سبيلِ المثالِ، ستّةً وتِسعينَ مدخلاً مبدوءةً بالسابقةِ «mono» يُقابِلُها واحدٌ وثمانونَ في **المنهل** (وهو أوسعُ منافسيه من جيل المعاجمِ الحاليّ). هذا بَيْنَما يَقْتَصِرُ **المنجدُ** على ثمانيةٍ وأربعينَ من هذا الضربِ من المداخلِ، ونَقَعُ منها في *Le Petit Robert* على أربعةٍ وتسعينَ. على أنّ «الصيغةَ» المنعوتةَ بأنّها «جديدةٌ تمامَ الجدّةِ وغيرُ مسبوقٍ إليها» وهي الّتي حَكَمَتْ تصوّرَ المؤلّفِ لمعجمِه (بحسبِ زعمِه) لا نَجِدُها باديةً للعيانِ. بل يَبْقى تركيّة عرضةً للعيوبِ الرئيسةِ المشتركةِ ما بينَ معظمِ أضرابِه. نَذْكُرُ أوّلاً هذه النزعةَ إلى التضحيةِ بالرشاقةِ ـ بل إلى المبالغةِ في آستعجالِ التضحيةِ بها، على ما نَرى ـ إيثاراً للوضوحِ. فَنَقَعُ على تعريفٍ طويلٍ للكلمةِ الفرنسيةِ حيثُ نَطْمَعُ في مقابلٍ عربيٍّ لها. والحالُ أنّ المترجمَ لا يُثْلِجُ صدرَه أن يَجِدَ أمامَ لفظِ «monomane» على سبيلِ المثالِ شرحاً عربيّاً في تسعِ كلماتٍ. هو يُدْرِكُ تمامَ الإدراكِ مدلولَ المدخلِ ولكنّ هذا الإدراكَ لا يُغْني عنه شيئاً حينَ يَعودُ إلى همِّ الترجمةِ. وليس دليلاً على أنّ المترجمَ نفسَه تَصُحُّ فيه صفةُ الـ monomane أن يَرى نفسَه مضطرّاً إلى مواصلةِ البحثِ عن

مصطلحٍ عربيٍّ واحدٍ يَنْهَضُ بالمفهومِ الّذي تَنْهَضُ به الكلمةُ الفرنسيةُ.

ومن هذا البابِ نفسِه أن نُشيرَ إلى أنّ «الشروحَ الموسوعيةَ» الّتي تُعْلِنُ عنها صفحةُ العنوانِ لا يَخلو أمرُها من إضرارٍ باتّساقِ النصِّ. وذلكَ أن المعاجمَ اللغويةَ تَجِدُ عُسْراً قليلاً أو كثيراً، على وجهِ التعميمِ، في هَضْمِ عناصرَ لها هذه الصفةُ. ويَزْدادُ العسرُ عسراً في المُعْجماتِ المتقابلةِ إذْ يَغيبُ منها «الحدُّ» أو «التعريفُ» الّذي يُفْتَرَضُ فيه أن يُسَوِّغَ وجودَ العناصرِ المذكورةِ. على أنّه لا بدَّ من التصريحِ ـ وهذا تصريحٌ فيه تلطيفٌ من حدّةِ اللومِ الّذي يَستَحِقُّهُ تركيّة ـ بأنّ هذه النقائصَ إنّما تَرِدُ، في جانبٍ عظيمٍ منْها، إلى الضعفِ الّذي يَسِمُ جداولَ ألفاظٍ خصوصيةٍ مختلفةٍ ممّا تَحْتَويه العربيةُ. يَبْقى صَحيحاً، معَ ذلك، أنّ النصَّ العربيَّ من هذا القاموسِ يُشْعِرُ مُستشيرَه بثقلٍ كثيراً ما يَتَفاقَمُ من جرّاءِ اليُسرِ النسبيِّ الّذي تَنْكَشِفُ به حلولٌ هي أكثرُ رشاقةً بكثيرٍ من تلكَ الّتي أَخَذَ بها المؤلِّفُ.

يَسَعُنا أخيراً أن نَأْخُذَ على تركيّة مظاهرَ إفراطٍ لا نَجِدُ لها مُسَوِّغاً في آستعمالِ المصطلحِ اللّغويِّ. فإنّ كلَّ إشارةٍ إلى الحقلِ الاصطلاحيِّ أو إلى المستوى اللغويِّ يَتْبَعُها مقابلُها العربيُّ. وفي هذا تبديدٌ للمساحةِ المتوفّرةِ. هكذا نَقَعُ في الجانبِ الفرنسيِّ على المصطلحِ «Fam» وهو مقطوعٌ من «Familier»، ثمّ نَقَعُ في الجانبِ العربيِّ على عبارةٍ من ثلاثِ كلماتٍ تامّةٍ هي «في حديثِ العائلاتِ» (!) جُعِلَتْ مقابلاً لحروفِ «Fam» الثلاثة. وفي هذا (فضلاً عن تبديدِ المساحةِ) ما فيه من آحتمالِ التشويشِ، لأنّ المقابلَ العربيَّ المُخْتارَ لِما يُعَدُّ لفظاً فرنسياً «دارجاً» لا يَكونُ منتمياً بالضرورةِ إلى مستوى اللغةِ الدارجةِ، إلخ...

لم يَحظَ النّجّاري بيك (والغلطُ فيه ليسَ بالنادرِ ولكنّه يَعِجّ أيضاً بالمقترحاتِ الموفّقةِ) ولا حَظِيَ تركيّة بالنجاحِ الّذي كانَ كلاهُما يَستَحِقُّه على الأرجحِ. أخَذَتِ القاهرةُ، آبتداءً من سنة ١٩٥٢، تَخْسَرُ بآطّرادٍ (لمصلحةِ بيروتَ) موقعَ العاصمةِ الأولى لحركةِ النشرِ العربيةِ. ولم يُتَحْ للنّجّاري بيك، وكانَتْ نُسَخُهُ قد نَفِدَتْ من عهدٍ بعيدٍ، أن يُعادَ طبعُه في القاهرةِ. وإنّما قامَتْ بهذا العبءِ (في أواخرِ الستيناتِ؟) مكتبةُ لبنانَ. وَوَضَعَتِ المطبعةُ الكاثوليكيةُ (وهي بيروتيةٌ أيضاً) يَدَها على تركيّة فطُبِعَ المُجَلّدانِ الأخيرانِ منه في بيروتَ (وهما الثالثُ الّذي صدر في سنة ١٩٧٠ والرابعُ الّذي أَهْمَلَ الناشرُ إثباتَ تاريخِ صدورِه). وكانَتْ ثلاثُ دورٍ بيروتيةٍ تَنْحو في ذلك العهدِ إلى فرضِ آحتكارٍ واقعيٍّ لنفسِها في ميدانِ إصدارِ المعاجمِ وهي مكتبةُ لبنانَ ودارُ المشرقِ (المطبعة الكاثوليكية) ودارُ العلمِ للملايين.

وقد بَقِيَ هذا الاحتكارُ حاصلاً ـ أو يَكادُ ـ إلى اليوم، فلا يَخْرُجُ منه خروجاً بيّناً إلّا معاجمُ المصطلحاتِ (ذاتُ الاختصاصِ) والمعاجمُ العربيةُ (ذاتُ اللغةِ الواحدةِ). وما تَزالُ مكتبةُ لبنانَ تَقومُ، فضلاً عن إصداراتٍ أُخرى، بتجديدِ طبعِ القواميسِ المتقابلةِ القديمةِ، الفرنسيّةِ ـ العربيةِ والعربيةِ ـ الفرنسيةِ، وبتوزيعِها. على أنّنا مدينونَ للدُّورِ الثلاثِ برعايتِها إخراجَ ثلاثةٍ من القواميسِ شَكّلَتْ، إلى أمسِ، الجيلَ الأخيرَ من المعاجمِ المتقابلةِ الفرنسيةِ ـ العربيةِ. وهي **المنهل** (الصادرُ عن دارِ العلمِ للملايينِ ودارِ الآدابِ)[3] **والمنجد** (الصادرُ عن دارِ المشرقِ)

(٣) كُنّا قد فَرَغْنا من هذه «الجردةِ» قبلَ أن تَتِمَّ فصولُ الانشقاقِ الّذي شَطَرَ القاموسَ

المنهل إلى منهلين. وكانَ الفصلُ الأولُ «مخالصة» جرَتْ بين مؤلِّفَي القاموسِ سنة ١٩٩١ صَدَرَتْ على أثرِها طبعاتٌ عدّةٌ من المنهل لم تَختَلِفْ في شيءٍ يُذكَرُ عن سابقاتِها سوى بآختفاءِ اسمِ جبّور عبد النور (الّذي تُوُفِّيَ سنة ١٩٩٢) عن أغلِفَتِها وبصدورِها عن دارِ الآدابِ (ومؤسّسها المؤلّف الآخر سهيل إدريس) دونَ دارِ العلم للملايينِ الّتي كانَتْ قدْ أصْدَرَتْ قبلَ سنينَ معجم عبد النور العربي ـ الفرنسي...

إلى أنْ شهِدَ العامُ الجاري فصلَيْنِ من الروايةِ نفسِها قدْ يَكونانِ الأخيرَيْنِ... وقد لا يكونانِ. فقدْ صَدَرَتْ عن دارِ الآدابِ وحدَها أيضاً الطبعةُ الخامسةَ عشرةَ من المنهل حاملةً آسمَ سهيل إدريس وحدَه أيضاً، وموصوفةً على غلافِها بأنّها «جديدةٌ منقّحة ومزيدةٌ».

وفي المقدّمةِ الّتي صَدّرَ بها إدريس هذه الطبعة ذَكَرَ آستقلالَ دارِ الآدابِ بملكيةِ المعجم مُضيفاً أنّه أجرى عليهِ «تعديلاتٍ» و«إضافاتٍ» كثيرةً باتَ يُمكِنُ معها «آعتبارُ المنهل معدّاً إعداداً جديداً نَهَضْتُ به وحدي».

وما مَضَتْ أسابيعُ حتّى صَدَرَ معجم عبد النور المفصّل، فرنسيّ ـ عربيّ، وعليه توقيعُ الراحل جبّور عبد النور يَتْبَعُه بحرفٍ أدقَّ بقليلٍ توقيعُ كريمتِه أ. ك. عبد النور عواد. صَدَرَ مستهلّاً بمقدّمةٍ تَصِفُه بأنه «جديدٌ» وإن كانَتْ تَبدأُ بذكرِ المنهل ومزاياه ونجاحِه... و«التخالص» الآنف الذكرِ ما بينَ المؤلِّفين وما بينَ الدارين...

على أنَّ مَنْ له بعضُ معرفةٍ بتنظيمِ المعاجمِ لا يَحتاجُ إلى إطالةِ التأمّلِ في المعجمينِ (ونحنُ قدْ أطَلْنا التأمّلَ فيهما رغمَ ذلك) حتّى يُدرِكَ أنّنا حيالَ طبعتينِ من معجم واحدٍ (تَختَلِفانِ بقدرِ ما قدْ تَختَلِفُ الطبعتانِ المتواليتانِ، عادةً، لا أكثرَ من ذلك) ولَسْنا حيالَ معجمينِ مختلفينِ قطعاً.

بَلى ثَمّةَ فارقانِ جديرانِ بالملاحظةِ بينَ هاتينِ الطبعتينِ: الأوّلُ أنَّ المنهلَ الجديدَ خَلا من الرسومِ وأنَّ معجم عبد النور أثبَتَ رسوماً راعى عن كثبٍ، في آختيارِ مواقِعِها، خطّةَ المنهلِ القديم. والثاني أنَّ معجم عبد النور أبْطَلَ آستخدامَ حرفِ الابتداءِ الكبيرِ آستخداماً عامّاً في جميعِ مداخلِه، فأتاحَ له ذلك إبرازَ لزومِ الحرفِ المذكورِ وُجوباً في مداخلَ محدودةِ العددِ (مثلاً Saint-Esprit). واتّبَعَ معجم عبد النور، على الجملةِ، خطّةً طباعيةً عامّةً جَعَلَتْه أخْصَرَ حجماً بقليلٍ من المنهل من غيرِ أن يَلْزَمَ عن ذلكَ ـ على حدِّ تقديرنا ـ فارقٌ يُذْكَرُ في عددِ الموادِّ بينَ القاموسَيْنِ.

في ما عدا هذينِ الأمرينِ، يُقتَصَرُ الاختلافُ على مداخلَ متباعدةٍ جدّاً يُثْبَتُ واحدُها هنا ولا يُثبَتُ هناكَ، وعلى عباراتٍ بالغةِ الندرةِ أيضاً يُثْبِتُها هذا ويَنْبُذُها (أو يعدّلُها) ذاك. وأمّا الأساسُ (وجلُّ ما يَفيضُ عن الأساسِ أيضاً) فبَقِيَ واحداً في الطبعتينِ... وفي طبعة

والكامل (وقدْ أخرَجَتْهُ مكتبةُ لبنانَ). وهذا الأخيرُ آخِرُ الثلاثةِ صدوراً. وهو يُكمِلُ خزانةَ هذهِ الدارِ الّتي لم يَكُنْ فيها من الفئةِ الفرنسيةِ ـ العربيةِ إلّا النّجّاري بيك، وقدْ أَخنى عليهِ الزمنُ. وكانَ المنهلُ والمنجدُ قدِ آستَقامَ لهُما شبهُ آستئثارٍ بالسوقِ ـ وهي شاسعةٌ ـ نحواً من عشرينَ سنةً. ونحنُ سَنَعْمِدُ في ما يَلي من هذهِ العُجالةِ إلى وصفٍ مقارنٍ لهذيْنِ المعجمَيْنِ الأخيرَيْنِ (المنهل والمنجد) وقدْ سَبَقَ أوّلُهما الثانيَ إلى الظهورِ بسنتَيْنِ.

لا شكَّ عندنا في أنَّ المنجدَ هو الأحسنُ صُنعاً بينَ المعاجمِ الفرنسيةِ العربيةِ الرائجةِ في أيّامِنا هذه. وهو قدْ حَلَّ في خزانةِ ناشرٍ ذي مراسٍ ـ على ما سَبَقَ ذكرُه ـ محلَّ سلفٍ حَظِيَ في زمانِه بشهرةٍ واسعةٍ وهو بيلو الكبيرُ الفرنسيُّ ـ العربيُّ. إلى ذلك، آستَعارَ المنجدُ الجديدُ آسماً حَمَلَهُ قبلَه، ولا يَزالُ، قاموسٌ عربيٌّ ذائعُ الصيتِ هو، من عقودٍ عدّةٍ، أوسعُ أضرابِهِ من معاجمِ العربيةِ الحديثةِ آنتشاراً.

١٩٨٠ (السادسةِ) من المنهل أيضاً، وقد آتّخَذْناها مرجعاً في المقارنةِ بين الطبعتينِ الجديدتين. والأساسُ الّذي نُشيرُ إلى ثباتِه في الطبعاتِ الثلاثِ إنّما هو لائحةُ المداخلِ في تكوينِها العامِّ (أي ما يُسمّى بنيةَ المعجمِ الكُبرى) والتصميمُ المعتمدُ لتفصيلِ نصِّ المادّةِ الفرنسيِّ تحتَ المدخلِ ولوصفِ عناصرِه وتصنيفِها ثمّ لإخراجِ المقابلاتِ العربيةِ و«شرحِها» أو «استكمالِها» بينَ خطّافينِ هنا وبينَ هلالينِ هناك. ولا يُقتَصَرُ التطابقُ (إلا ما شَذَّ ونَدَرَ) في هذهِ العناصرِ والمقوّماتِ (أيْ في بنيةِ المعجمِ الصغرى) على «التصميمِ» وإنّما هو حاصلٌ في النصّينِ الفرنسيِّ والعربيِّ بألفاظِهما وسائرِ تفاصيلِهما.

مؤدّى هذا أنّنا (حتّى إشعارٍ آخرَ، قدْ يَتأخّرُ حصولُه) أمامَ حالةٍ لا نَعْلَمُ لها سابقةً في عالمِ نشرِ المعاجمِ. وهي تَجاوُرُ طبعتينِ من معجمٍ واحدٍ لا يُسوِّغُ الاختلافَ بينَهما دعوى كلٍّ منهما أنّه معجمٌ قائمٌ برأسِه مستحقٌّ أنْ يَنفرِدَ بآسمِ مؤلّفٍ خاصٍّ به وبعنوانٍ لا شريكَ له فيه...

والواقعُ أنّ **المنهد** الجديدَ ثمرةُ سَبْكٍ مُستأنِفٍ لسلفِه بيلو، يَتَفوّقُ على هذا الأخيرِ بوفرةِ العناصرِ في النصِّ وبجودةِ الإخراجِ ونوعيّةِ التصاويرِ والرسومِ. على أنّ عددَ المداخلِ بَقِيَ ثابتاً من طبعةِ ١٩٧٢ الأولى إلى طبعة ١٩٨٤ (وهي الثالثةُ). فلا يَعْدو الأمرُ إذاً، من الطبعةِ إلى تاليتِها، إعادةً للطباعةِ يُقْتَصرُ جديدُها على تعديلاتٍ طفيفةٍ في الإخراجِ.

هذا وتُغَطّي لائحةُ المداخلِ في **المنهد** طبقاتٍ من ألفاظِ الفرنسيةِ تَتَدرّجُ من اللغةِ السائرةِ إلى لغةِ الأدبِ. فَتُستَبْعَدُ من هذه اللائحةِ المصطلحاتُ ذاتُ الاختصاصِ إلّا ما آشْتَرَكَتْ فيه والفرنسيةُ السائرةُ من كلماتٍ. هكذا تُستَبْعَدُ الألفاظُ والمعاني النادرةُ إجمالاً، أكانَتْ آصطلاحاتٍ فنّيّةً أم كلماتٍ وآستعمالاتٍ متقادمةً. ونَقَعُ في ملحقٍ خاصٍّ على ما آسْتُعْمِلَ في وصفِ التصاويرِ والرسومِ منِ آصطلاحاتٍ خاصّةٍ كانَ من شأنِها، لو أنّها أُدْرِجَتْ في لائحةِ المداخلِ العامّةِ، أن تُضِرَّ بآتّساقِ هذه الأخيرةِ.

يُقدِّمُ **المنهد** اللفظَ ـ المدخلَ، عندَ الاقتضاءِ، في عبارةٍ أو عباراتٍ مستعملةٍ يَكونُ اللفظُ المذكورُ أظهرَ عناصرِها. ويُرَكِّبُه أحياناً ومتوارداتٍ تُبْرِزُ التحوّلاتِ في دلالتِه. على أنّ المُقابلاتِ العربيةَ هي الّتي يَخُصُّها **المنهد** بهذِه المعاملةِ في أكثرِ الحالاتِ. وهي معاملةٌ تُعَيِّنُ الدلالةَ المقصودةَ من بينِ دلالاتِ الكلمةِ العربيّةِ، وهذا ما تَزيدُ من ضرورتِه كثرةُ المشتركِ في الألفاظِ العربيةِ. وأمّا ما كانَ «فائضاً» في العبارةِ العربيةِ عن دلالةِ اللفظِ الفرنسيِّ الدقيقةِ فيوضَعُ بآنتظامٍ بينَ هلالَيْنِ.

ولمّا كانَ اللفظُ الفرنسيُّ أيضاً كثيراً ما تَصِحُّ مقابلتُه بعبارتَيْنِ عربيتَيْنِ أو أزْيَدَ، تَكونانِ مترادفتَيْنِ ويَكونُ بينَهما، فضلاً عنِ الترادفِ، لفظٌ

مشتركٌ أو أكثرُ، فإنّ **المنهد** يَختارُ ـ إيثاراً منه للأناقةِ وللاقتصادِ ـ أن لا يُثْبِتَ القسمَ المشتركَ إلّا مرّةً واحدةً، مسبوقاً أو متبوعاً بالعناصرِ المميّزةِ، يَفْصِلُ الواحدَ منها عنِ الآخرِ خطٌّ مائلٌ.

هذا والجانبُ العربيُّ من هذا القاموسِ مُحَرَّكٌ بحسبِ الأصولِ، وجموعُ التكسيرِ والجموعُ الشاذّةُ مذكورةٌ. وأمّا الجموعُ القياسيةُ فلا تُذْكَرُ إلّا حيثُ تُجاوِرُ غيرَ القياسيةِ. وفي الجانبِ الفرنسيِّ لا يُلْحَظُ من الجموعِ إلّا ما كانَ شاذّاً. ولكنّ المؤنّثَ الفرنسيَّ يُذْكَرُ بآنتظامٍ، شاذّاً كانَ أم قياسيّاً. ويَعْتَبِرُ **المنهد** التفريقَ بينَ أقسامِ الكلامِ ألزمَ من التفريقِ بينَ معاني المشتركِ، فيَجْعَلُ لكلِّ قسمٍ من أقسامِ الكلامِ يَنْتَمي إليهِ المدخلُ فقرةً قائمةً برأسِها من المادّةِ. هذهِ الفقرةُ تُجزَّأُ بدورِها، عند اللزومِ، وفقاً لخطّةٍ يُمْليها التحليلُ الدلاليُّ.

على صعيدٍ آخرَ، يَسْتَبْعِدُ **المنهد** من لائحةِ مداخِله معظمَ أسماءِ الصفاتِ المنتهيةِ باللاحقةِ able وجانباً من تلكَ المنتهيةِ باللاحقة ible وهُما تُفيدانِ القابليةَ أو الصلاحيةَ. ويَسْتَبْعِدُ الكثرةَ الكاثرةَ من الظروفِ الحاليةِ المنتهيةِ باللاحقةِ ment أيضاً. فَيُسْعِفُه ذلكَ في تحقيقِ وفرٍ مرموقٍ في المجالِ. على أنّ مُؤَلِّفي المعجمِ لا يَرْتَضونَ هذه الميزةَ الاقتصاديةَ مسوّغاً لخُطّتِهم، فيسوقونَ في تقديمِ **المنهد** ذرائعَ صرفيةً قَلَّ أن تُقْنِعَ، يُريدونَ بها تسويغَ آستبعادِهم ما آسْتَبْعَدوه.

فالحالُ أنّ هذا السلوكَ يَجِدُ علّتَه العميقةَ في موطنِ غيرِ القياسيةِ الّتي يَتَّسِمُ بها آشتقاقُ الصفاتِ والظروفِ مِمّا أَهْمَلَهُ **المنهد**. وإنّما تَبْدو تلكَ العلّةُ أقربَ إلى آختيارٍ إجماليٍّ يَرُدُّ بدورِه للحججِ الصرفيةِ جانباً من قيمتِها. قَضى ذاكَ الاختيارُ قضاءً كادَ أن يَكونَ مطلقاً بأن يَجيءَ **المنهد**

قاموسَ نقلٍ إلى العربيّةِ لا قاموسَ ترجمةٍ عنها. هذا الهمُّ الّذي تُبْرِزُه حالاتُ الإهمالِ إبرازاً سلبيّاً تَنِمُّ به أمورٌ أُخرى أيضاً أخصُّها عدمُ التناظرِ ما بينَ الجانبيْنِ الفرنسيِّ والعربيِّ من القاموسِ. فالأوّلُ من هذينِ رقيقُ الحاشيةِ حتّى لَتَبْدو فائدتُه ضئيلةً لِمُسْتَشيرِ المعجمِ في تحسينِ تصرّفِهِ بالكلمةِ الفرنسيةِ. هذا بينَما تَشِفُّ وفرةُ العناصرِ في الجانبِ الثاني عن الرغبةِ في إرشادِ المستشيرِ إلى أشدِّ المقابلاتِ العربيةِ إحكاماً. لا بُغيةَ لـ**المنجد** في تقديمِ العونِ إلى العربِ الراغبينَ في تحسينِ معرفتِهم بالفرنسيةِ، متوسّلينَ إلى ذلك لغتَهمُ العربيةَ. وإنّما هو، وإنْ كانَ يَنْفَعُ، على الأرجحِ، في تحصيلِ فهمٍ أفضلَ للنصِّ الفرنسيِّ، قدْ رَسَمَ لنفسِه غايةً يُؤْثِرُها على كلِّ غايةٍ هي إسعافُ المترجمِ على نقلِ النصوصِ من الفرنسيةِ إلى العربيةِ. هو إذاً معجمُ نَقْلٍ.

ومنْ سماتِ الجانبِ العربيِّ من **المنجد** أنّه يَجْتَنِبُ الوضعَ الجديدَ، أي آستحداثَ المقابلاتِ. فهو إذْ يُرَكِّبُ المقابلَ العربيَّ المفردَ ـ وهذا ما سَبَقَتِ الإشارةُ إليه ـ يَكِلُ إلى التواردِ أمرَ تعيينِ الدلالةِ المقصودةِ، ويَجْعَلُ بينَ الغاياتِ المرجوّةِ من التركيبِ الآحتيالَ على عيوبِ التقابلِ المختلفةِ. ويَجْتَنِبُ **المنجد** أيضاً، ما وَسِعَهُ الآجتنابُ، «تعريفَ» الألفاظِ الفرنسيةِ. وهو يَجْهَدُ، فضلاً عنْ ذلك، في لزومِ المواردِ الّتي تُمِدُّهُ بها العربيةُ الفُصحى. فَتَراه لا يَغوصُ في العامّيّاتِ إلّا نادراً، ولا يَؤوبُ منها إلّا بما أَدْرَجَهُ الاستعمالُ في مجالِ الفُصحى إلى هذا الحدِّ أو ذاكَ.

هذا السلوكُ الّذي يَصِحُّ ـ إلى حَدٍّ ـ نَعْتُه بـ«المحافظِ» يَنْتَهي، في حالاتٍ كثيرةٍ جدّاً، إلى تَفاوتٍ في المستوى ما بينَ الكلمةِ الفرنسيةِ و«مقابِلِها» العربيِّ. فَتوضَعُ كلمةٌ «أدبية»، مثلاً، بإزاءِ كلمةٍ «دارجة». غيرَ

أنّنا، ها هُنا، حِيالَ عيبٍ يَشْتَرِكُ فيه **المنجد** وسائرُ المعاجمِ من فئتِه. وهو عيبٌ يَزيدُ من صعوبةِ النجاةِ منه موقعُ المَحْكيّاتِ العربيةِ الإقليميةِ من اللغةِ الأمِّ. وذلكَ أنّه إذا صَحّ أن هذه المَحْكيّاتِ لَيْسَتْ لغاتٍ قائمةً بذاتِها، تُوازي الفُصحى، فهي لا يُمْكِنُ أن تُعْتَبَرَ، برغمِ ذلك، «مستوياتٍ» من هذه الأخيرة، تُشابِهُ بعضَ المحكيّاتِ الأوروبيةِ على سبيلِ المثالِ.

عليهِ يُسْدي قاموسُ النقلِ هذا إلى الناقلِ معونةً لا يُمارى في أهمّيّتِها. فالجانبُ العربيُّ منه مُصَحَّحٌ أحْسَنَ تصحيحٍ ومُنَظَّمٌ بحيثُ يَقَعُ فيه المُسْتَشيرُ، فضلاً عن المقابلاتِ العامّةِ، على مقابلاتٍ خاصّةٍ بمساقاتٍ أو تراكيبَ بعينِها. غيرَ أنَّ **المنجد**، بسببٍ من الضيقِ النسبيِّ الّذي تَتَّسِمُ به لائحةُ مداخلِه، كثيراً ما يَتَخَلّى عنِ الناقلِ في أحرجِ الأوقاتِ: فهو إذْ يَمْتَنِعُ عن معالجةِ المداخلِ النادرةِ الورودِ ولوائحِ المصطلحاتِ، يُخَيِّبُ أملَ المترجمِ مرّةً كلّما حَقَّقَه مرّةً، ويُلْزِمُه بجيئةٍ وذهوبٍ لا يُحِبُّهما المترجمونَ بينَه وبينَ منافساتِه.

وأمّا الطّالبُ فإنّه، إنْ لم يَكُنْ يَبْحَثُ إلّا عنْ مَعْنى كلمةٍ، أو كانَ جادّاً في أثرِ مقابلٍ لعبارةٍ مألوفةٍ، يَسْعَدُ بما يَتَعَدّى حاجتَه. وهو يَجِدُ حاجتَه أو ما يَقْرُبُ منها إنْ كانَ فرنسيّاً آخذاً بتعلّمِ العربيةِ. وذاكَ أنّ «اتّجاهَ» القاموسِ (أيْ كونَه معجمَ نقلٍ) يُلائِمُ هذه الفئةَ من الحاجاتِ. وأمّا العربيُّ الآخذُ بتعلّمِ الفرنسيةِ فهو يَجِدُ من العونِ قَدْراً أقلَّ ممّا يَجِدُ صاحبُه. ثمّ إنه مُعَرَّضٌ للتيهِ بينَ هذهِ المقابلاتِ السياقيةِ المثبتةِ أمامَ لفظٍ فرنسيٍّ مفردٍ، مجرَّدٍ من أيِّ سياقٍ. ولا يَخْلو إهمالُ الكثيرِ من الصفاتِ والظروفِ أن يُنْشِئَ أسباباً للتيهِ أيضاً. فالّذي لا يَحْتاطُ بآستشارةِ معجمِ

فرنسيٍّ كبير قد يُلفي نفسه مُغرىً بـ«آجتراحِ» أسماءِ ظروفٍ أو أسماءِ صفاتٍ من طرازِ «rougement» و «songeable»!...

إذا نحنُ ضَرَبْنا صفحاً عن العناصرِ المفردةِ الّتي يَتَضَمَّنُها الجانبُ الفرنسيُّ في هذهِ المادّةِ أو تلكَ من موادِّ **المنهل**، وَجَدْناهُ يُشْبِهُ شبهَ التوأمِ لتوأمِهِ، ببنيتِه على الأقلِّ، ومن ثمّ بفئاتِ المعلوماتِ الّتي يَعْرِضُ، ما يوازيهِ من **المنهد**. ففي الجانبِ المذكورِ يُنْسَبُ المدخلُ إلى قسمٍ من أقسامِ الكلمِ وتُحَدَّدُ فئتُه لجهةِ اللزومِ والتعدّي، إلخ... إذا كانَ فعلاً، ويُذْكَرُ مؤنّثُ البعضِ من أسماءِ الصفاتِ (ولكنْ لا يُذْكَرُ غيرُ القياسيِّ من جُموعِها) إلخ... يُذْكَرُ أيضاً الحقلُ الاصطلاحيُّ الّذي تَنْتَسِبُ إليه الكلمةُ أو تَنْتَمي إليه دلالةٌ من دلالاتِها. وتَخْتَلِفُ نسبةُ التوفيقِ بينَ القاموسَيْنِ في آختيارِ العباراتِ المعدودةِ خليقةً بالذِّكْرِ في المقالةِ، ويَخْتَلِفُ عددُها. ولكنَّ الشقّةَ تَبْقى غيرَ بعيدةٍ بينَهما على وجهِ الإجمالِ، لهذهِ الجهةِ أيضاً. وأمّا التباينُ الّذي تَجِبُ الإشارةُ إليه، بديهةً، فهو أنَّ لائحةَ مداخلِ **المنهلِ** تَبْلُغُ، على أرجحِ الظنِّ، من حيثُ تَعدادُ الألفاظِ (الّذي لا يَذْكُرُه المؤلّفانِ) ما قدْ يُوازي ضِعفَيْ لائحةِ **المنهد**. فلا تَناسبَ إذاً ما بينَ الفرقِ في القطعِ، (وهو ضئيلٌ)، ومعه الفرقُ في عددِ الصفحاتِ (وهي ألفٌ ومائةٌ تقريباً في **المنهل** وألفٌ في **المنهد**) والفرقِ في طولِ اللائحتَيْنِ المذكورتَيْنِ. بلْ إنَّ الحرصَ على الاقتصادِ في بنيةِ **المنهل** الصغرى (وهو آقتصادٌ يَتَحَمَّلُ معظمَ كلفتِهِ الجانبُ العربيُّ من هذا القاموسِ، في ما نُقَدِّرُ) هو موطنُ السِّرِّ الأهمِّ في آحتفاظِ **المنهل**، على رغمِ التباينِ الشاسعِ في عددِ الموادِّ، بحجمٍ يَمْنَحُه طواعيةً للاستعمالِ لا تَنْقُصُ كثيراً عن طواعيةِ منافسِه.

يَخْلو جدولُ المختصراتِ في **المنهل** من كلِّ علامةٍ عربيةٍ. وليسَ غيرُ علاماتِ الوقفِ وما شاكَلَها يَمْنَحُ الجانبَ العربيَّ من كلِّ مقالةٍ بنيةً معلومةً. وأمّا الوَصْفُ اللغويُّ فَيَرِدُ بالفرنسيةِ ويَقْتَصِرُ على الجانبِ الفرنسيِّ. ويَضَعُ **المنهل** بينَ خطّافينِ ما يَضَعُه **المنهد** بين هلالين، أيْ كُلَّ عنصرٍ من المقابلِ العربيِّ يُحتاجُ إليه في حصرِ التعريفِ بالدلالةِ المقصودةِ، إلّا أنه قدْ لا يَظْهَرُ إذا وُجِدَتِ الكلمةُ في سياقٍ يَتَوَلّى الحصرَ المذكورَ (خلافاً لِما هي عليه الحالُ عادةً في المعجم). ولكنّ اللجوءَ إلى هذهِ الوسيلةِ أندرُ بكثيرٍ في **المنهل** منه في **المنهد** إذ هو منتظمٌ عملياً في هذا الأخيرِ. والخطُّ المائلُ الّذي يَفْصِلُ في **المنهد** ما بينَ مترادفينِ عربيَّيْنِ أو أكثرَ، ولكنّه يُظْهِرُ علاقةَ تواردٍ مشتركةً بينَهما (أو بينَها) وبينَ دالٍّ آخرَ بعينِه راسماً لهُما (أو لها) موقعاً من حقلٍ دلاليٍّ بعينِه، لا نَقَعُ على ما يُكافِئُهُ في **المنهل** أيضاً. خلاصةُ القولِ أنَّ هذا المعجمَ الأخيرَ يُقَدِّمُ في الجانبِ العربيِّ من نصِّه معلوماتٍ فيها من دقّةِ التحليلِ وإحكامِ التنظيمِ ما هو أدنى ممّا لتلكَ الّتي يُقَدِّمُها فيها منافسُه، سواءٌ أكانَتْ صرفيةً أم دلاليةً.

ويُفرِدُ **المنهلُ** الأهلّةَ ( ) لعباراتِ التعريفِ الّتي يُكْثِرُ من وضعِها بعدَ المقابلاتِ العربيةِ. وهذهِ طريقةٌ يَجِدُ **المنهد**، على الدوامِ، وسيلةً لآجتنابِها. فهلْ يَصِحُّ أنْ نَلْتَمِسَ لـ**المنهل** عذراً في طولِ لائحةِ مداخلِه؟ الحقُّ أنَّ مؤلِّفَيْهِ يَجِدانِ نفسَهما في حالاتٍ كثيرةٍ مضطرَّيْنِ إلى نقلِ مصطلحاتٍ لا تَقِلُّ، على الأرجحِ، صَفاقةً في عَيْنِ الناطقِ بالفرنسيةِ، إذا لمْ يَكُنْ مُخْتَصّاً، عنِ المقابلاتِ الّتي يَعْتَمِدُها ـ أو يَقْتَرِحُها ـ لها **المنهل** في عينِ مُسْتَشيرِ هذا المعجمِ من أهلِ العربيةِ. وذلكَ أنَّ

المنهل كثيراً ما يُقدِمُ على **اقتراحِ** مقابلاتٍ من عنديّاته للمصطلحاتِ الفنيّةِ الّتي لمْ يُكرّسِ الاستعمالُ مقابلاتٍ عربيةً لها. ويَذْهَبُ المعجمُ، في هذا السبيلِ، إلى اقترافِ وَضْعِ الألفاظِ مُشيراً بنجمةٍ إلى ما كانَ من وضعِه الجديدِ.

ولا ريبَ أنّ المُتَشَبِّثَ بأهْدابِ الأصولِ المعتمدةِ في وضعِ المعاجمِ، تَروعُهُ هذه الكثرةُ - في معجمٍ متقابلٍ - من الجملِ وأشباهِ الجملِ التعريفيةِ ومن الألفاظِ المخترعةِ. غيرَ أنّنا حينَ نكونُ حيالَ مُعْجَمٍ فرنسيٍّ عربيٍّ كبيرٍ نَعودُ لا نُسيغُ الحكمَ المبرمَ، دونَما رويّةٍ، بتحريمِ هاتينِ الطريقتينِ. فإنّ الوفرةَ - وهي لا تَزالُ إلى آزديادٍ، على كلِّ حالٍ، في «وقائعِ الحضارةِ الفرنسيةِ» (أو الغربيةِ، على الأعمّ) الّتي تَبْلُغُ العالَمَ العربيَّ، تُحدِثُ، في مُستوى اللغةِ، موجةَ «تعريبٍ» همجيٍّ للمصطلحاتِ الّتي تَدُلُّ عليها. هذه الألفاظُ الدخيلةُ الّتي تَسْتَوْعِبُها العاميّاتُ بيُسرٍ نسبيٍّ، تَميلُ العربيةُ الفُصحى إلى آطّراحِها. وهو ما يُبْقي إطلاقَ التسمياتِ العربيةِ على تلكَ الوقائعِ الحضاريةِ المستجدّةِ مشكلاً قائماً. والأمرُ نفسُه، على وجهِ التقريبِ، يُقالُ في العلومِ والفنونِ الّتي لا يَتَساوَقُ نموُّ مصطلحِها في لغاتِ الناهضينَ بشأنِها ونموّهِ في لغاتِ الجاهدينَ لتمثّلِها بالنقلِ.

نَجِدُ، من جهتِنا، وُجوهاً للطعنِ في سلامةِ ما يَقْترِحُه **المنهل** من حلولٍ لهذه المشكلاتِ العويصةِ. على أنّ صعوبةَ التقدّمِ بحلولٍ بديلةٍ (وهذه مهمّةٌ تَتَجاوزُ كثيراً، في كلِّ حالٍ، حدودَ هذه العجالةِ) تَبدو لنا حائلةً دونَ التسرّعِ بإطلاقِ حكمٍ جازمٍ.

هذا و**المنهل** أيضاً هو مُعْجَمُ نقلٍ. لكنّه لو شاءَ أنْ يَسْتَحِقَّ هذه

الصفةَ آستحقاقاً تامّاً لأَمْلى عليهِ ذلكَ أن يَعْتَمِدَ لنصِّه العربيِّ بنيةً أطوعَ لحاجاتِ المستشيرِ المختلفةِ، وأنْ يُضَمِّنَه القدرَ الأدنى اللازمَ من عناصرِ الوصفِ اللغويِّ. والحالُ أنّه يُؤْثِرُ، في هذا النصِّ، أنْ يُكرِّسَ عنايتَه لتعريفِ الدلالةِ، مستجيباً، فوقَ كلِّ شيءٍ لحاجةِ مُسْتَعْمِليه إلى **الفهم**، وهو بهذا كثيراً ما يُهْمِلُ حاجاتٍ أُخرى يَشْعُرُ بها المترجمُ هي أدنى إلى دائرةِ الألفاظِ أو إلى دائرةِ التراكيبِ النَّحْويةِ منْها إلى الدائرةِ الدلاليةِ. وذلكَ أنّه ما مِنْ مترجمٍ إلّا ويَعْلَمُ أن فَهْمَ معاني الكلماتِ لا يَضَعُ، وحدَه، حدّاً لعنائِه، وأنّ موقفَه من النصِّ، لهذه الجهةِ، مختلفٌ آختلافاً بيّناً عن ذاكَ الّذي يَقِفُه مَنْ يَقْصُرُ همَّه على القراءةِ.

المعاجم المدرسية تَبْتَغي الطبعاتُ المختصرةُ من المعاجمِ الفرنسيةِ العربيةِ أن تكونَ أضْأَلَ حجماً من شقيقاتِها المطوّلةِ وأدنى سعراً، ولكنّها تُفْلِحُ، على الأخصِّ، في أنْ تَكونَ أقلَّ جودةً. يَضُمُّ **المنجد** الموصوفُ بالـ«Classique» (أي المدرسيّ، في هذا المقامِ)، لائحةَ مداخلَ هي ثُلُثا لائحةِ **المنجد** المطوّلِ. وهو ما يُتيحُ له أنْ يَكونَ أصغرَ قطعاً فلا تَتّسِعُ الصفحةُ منه إلا لعمودَيْنِ عوضَ ثلاثةٍ في «المطوّل». ولكنّ عددَ الصفحاتِ في «المختصرِ» يَأْتي أزيدَ بقليلٍ منه في شقيقِه[٤]. ففي حالةِ **المنجد**، كما في غيرِها، آتُّبِعَتِ الطريقةُ الساذَجةُ إيّاها: تُحذَفُ مقالاتٌ وعناصرُ من مقالاتٍ من المطوّلِ فَيَتَحَصَّلُ بذلكَ المدرسيُّ. لا تغييرَ إذاً بآستثناءِ الحذفِ. وما هو بعيدٌ

(٤) يَتجاوزُ **الكامل الوجيز** أيضاً تجاوزاً بيّناً، من حيثُ عددُ الصفحاتِ، شقيقَه **المطوّل**. راجع ثبتَ المراجعِ أدناه صفحة ١٩٣.

جدّاً، بالتالي، عن مخيّلةِ القائمينَ بهذا العملِ هو أنّ الموادَّ (أو المقالاتِ) قدْ تَكونُ محتاجةً إلى توسيعٍ في الصغيرِ، فيُضافُ إليها عناصرُ كانَ يَسَعُ المطوّلَ أنْ يَستغْنِيَ عنْها بلا تردّدٍ...

والحالُ أنّه بينَما يَتقدّمُ **المنجد** على أنه قاموسُ ثقافةٍ عامّةٍ، يَبْرُزُ **المنهل** و **الكامل**، (في صيغتِهما «المُطوّلةِ»)، على أنّهما قدْ حَسَبا ـ قبلَ أيِّ آختصارٍ ـ حسابَ «الطلّابِ» بينَ الفئاتِ الّتي أزْمَعا التوجّهَ إليها. قَدَّرَ مؤلّفو هذيْنِ المعجميْنِ إذاً أنّ للتلاميذِ (وهمْ هُنا تلاميذُ المرحلةِ المتوسّطةِ) حاجاتٍ يَصِحُّ وصفُها بأنّها «أضأل» من حاجاتِ الطلّابِ، ولا يَصِحُّ وصفُها بأنّها «مختلفةٌ» عنْ هذه الأخيرةِ.

وأمّا الفريقُ الّذي عَمِلْنا في عِدادِه فقدِ آنْطَلَقَ من القناعةِ المغايرةِ وهيَ أنّ كلَّ معجمٍ متقابلٍ يُعَدُّ لجمهورٍ مدرسيٍّ يَنْبَغي له أن يَكونَ مؤسَّساً (شأنُه في ذلكَ شأنُ الأجيالِ المدرسيةِ الجديدةِ من معاجمِ اللغةِ الواحدةِ) على معرفةٍ فعليةٍ بما لهذا الجُمهورِ من حاجاتٍ خاصّةٍ به. عليهِ أَنْتَجَ الفريقُ المذكورُ معجماً سَمّاه **الدليل**[5] آتّخَذَ ديدناً له أنه لَمّا كانَ لا يَصِحُّ آعتبارُ الطفلِ نُسْخَةً مُصغَّرةً من الراشدِ فإنه لا يَستقيمُ أنْ يَكونَ المعجمُ المدرسيُّ مجرَّدَ «آختصارٍ» لمعجمٍ آخرَ كبيرٍ. لا يَتقدّمُ **الدليل**، بالتالي، على أنه أحسنُ أو أسوأُ من أيٍّ من المعاجمِ الّتي نَظَرْنا فيها إلى الآنَ. وإنّما هو مُعْجَمٌ مُخْتَلِفٌ عنْها، تُدْرِجُه طريقةُ صنعِه في فئةٍ من التآليفِ (هي المعاجمُ

(٥) كانَ العملُ في هذا المعجمِ قدْ تَمَّ (ما خلا لمساتٍ أخيرةٍ) في بحرِ سنةِ ١٩٩٠، أيْ بعدَ تسعِ سنواتٍ من بدايتِه، تَقْريباً. على أنّ خلافاً بينَ أصحابِ المؤسّسةِ الّتي رَعَتْ إنتاجَه أدّى إلى إغلاقِها، فبَقِيَ المعجمُ مخطوطاً إلى الآنَ.

المدرسيةُ) يُمَثِّلُ فيها، وحدَه، المعاجمَ المتقابلةَ الفرنسيةَ ـ العربيةَ.

ولا نَتَبَسَّطُ هنا في التصوّرِ الّذي جَرى عليه وضعُ هذا المعجمِ (وهو مفصّلٌ في «تقديمٍ» أُعِدَّ لتعريفِه) بل نَكْتَفي بالإشاراتِ التاليةِ:

(١) إنّ لائحةَ المداخلِ الّتي آعْتُمِدَتْ لِـ**الدليل** محدودةٌ آقْتَصَرَتْ على ١٠٥٠٠ كلمةٍ تقريباً. وهي تُوافِقُ ألفاظَ اللغةِ الموسومةِ بـ«الفرنسيةِ القياسيةِ» على ما نَجِدُها عليهِ في معاجمَ مختلفةٍ فرنسيةٍ ـ فرنسيةٍ. على أنّه جَرى إغناءُ اللائحةِ المذكورةِ بألفاظٍ تُشيرُ إلى بعضِ موجوداتٍ تَخْتَصُّ بها البيئةُ الحضاريةُ العربيةُ.

(٢) إنّ كلّاً من الكلماتِ المداخلِ قدْ جَرى «إعمالُها»، أيْ أنّها حُلِّلَتْ، بعنايةٍ، على صعيدِ الدلالةِ وعلى صعيدَيِ الصرفِ والنحوِ، حيثُ لَزِمَ الأمرُ، ثمّ أُظْهِرَتْ أوّلاً في العباراتِ الّتي هي محورُها وأُظْهِرَتْ أيضاً ـ وهذا هو الأحقُّ بالإشارةِ ـ في أمثلةٍ هي، عادةً، جملٌ تامّةٌ. فَرَدُّها ذلكَ كلُّه إلى أهمِّ المساقاتِ الّتي تَرِدُ فيها، وأظْهَرَها في سائرِ الصورِ الرئيسةِ الّتي تَتَّخِذُها.

(٣) روعِيَ مبدأُ «اللائحةِ المغلقةِ» مراعاةً تامّةً. فلمْ يُسْتَعْمَلْ في الأمثلةِ إلّا الألفاظُ المدرجةُ في لائحةِ المداخلِ.

(٤) أُولِيَ الجانبُ الفرنسيُّ من المعجمِ عنايةً آستثنائيةً. فَأُثْبِتَتْ صورُ المداخلِ بالألفباءِ الصوتيةِ، وأُثْبِتَ وصفُ الكلمةِ اللغويُّ والمُرادفاتُ والأضدادُ وآعْتُنِيَ بالتعابيرِ السّائرةِ والأمثلةِ. وهذه عنايةٌ تَشي بأنّ هذا المُعْجَمَ مختلفٌ عن منافسيهِ جميعاً بأنّه لَيْسَ معجماً للنقلِ إلى العربيةِ أوّلاً وإنّما هو، قبلَ ذلكَ، مُعْجَمٌ لتعلّمِ الفرنسيةِ، يَمْنَحُ أولويةً لحاجاتِ التلامذةِ الناطقينَ بالعربيةِ في المرحلةِ المتوسّطةِ.

(٥) على أنَّ الجانبَ العربيَّ من **الدليل** حَظِيَ هو أيضاً بانتباهٍ متّصلٍ واقْتَضى، على الأخصّ، عدداً غيرَ مألوفٍ من المراجعاتِ (ولوْ أنَّ مركزيَّةَ البتِّ في المقترحاتِ بَقِيَتْ شديدةً). هكذا جَرى تَحريكُ النصِّ على أتمِّ ما يُرامُ وأُخضِعَتِ المُقابلاتُ لامتحانٍ حاسمٍ هو امتحانُ صلاحِها في نقلِ الجملِ الأمثلةِ إلى العربيةِ. فكانَ أنَّ هذا المُعْجَمَ جاءَ، فضلاً عن استجابتِهِ حاجةَ مستشيريه إلى الفهمِ، يَضَعُ بينَ أيديهم مقابلاتٍ عربيةً مناسبةً لكلماتٍ فرنسيةٍ قَدْ لا تُعَدُّ صعبةَ الفهمِ، ولا هي نادرةُ الاستعمالِ،، إلّا أنّها لَيسَتْ بالضرورةِ سهلةَ النقلِ إلى العربيةِ.

خلاصة عملية يُمَثِّلُ **المنجد**، بفضلٍ من جودةِ بنيتِهِ الصُّغرى، ومن اعتدالِ حجمِهِ أيضاً وغناهُ بالتصاويرِ والرسومِ، نموذجاً للمعجمِ المتقابلِ الحسنِ الصنعِ، المُعَدِّ لخدمةِ أهلِ الثقافةِ. وأمّا ما يُفْتَقَدُ فهو المعجمُ الفرنسيُّ ـ العربيُّ الكبيرُ. فالنقصُ في هذا البابِ لا يَسُدُّهُ **المنهل** برغمِ نجاحِهِ المرموقِ، ولا النَّجّاري بيك وتركيّة اللذانِ تُعوِزُهما الأناقةُ فضلاً عن أنَّ الدَّهْرَ قدْ أكَلَ عليهما.

الرأيُ الآخرُ ذو الوجاهةِ للقادرينَ هو إتمامُ سلسلةِ المعاجمِ المدرسيةِ الّتي لمْ يَعُدْ **الدليل** أنْ بَدَأَها. هاتانِ سِكّتانِ للسَّعْيِ نُشيرُ إليهما بإيجازٍ كلّيٍّ وتَحتاجُ كلٌّ منهما حتّى تُستَخْلَصَ صورتُها إلى مزيدٍ من التحقيقِ وكثيرٍ من التّفكّرِ.

مراجع مختارة

■ **الدليل، معجم فرنسي ـ عربي**، تأليف جماعي، مركز الأبحاث اللغوية والتربوية، بيروت (مخطوط).

■ رضا، يوسف محمد، **الكامل للطلّاب: قاموس فرنسي ـ عربي**، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٩، بيروت، XVI + ٧٣٦ ص، ١٧ × ٢٤,٥.

■ رضا، يوسف محمد، **الكامل الوجيز: قاموس فرنسي ـ عربي**، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى ١٩٨٦، بيروت، XII + ١٠٨٤ ص، ١٤ × ٢٠.

■ عبد النور، جبور، وإدريس، سهيل، **المنهل: قاموس فرنسي ـ عربي**، دار الآداب ودار العلم للملايين، الطبعة السادسة ١٩٨٠، بيروت (الطبعة الأولى ١٩٧٠)، ١١١٠ ص، ١٧ × ٢٤.

■ عبد النور، جبور، وإدريس، سهيل، **المنهل الوسيط: قاموس فرنسي ـ عربي لطلاب الثانوية**، دار الآداب ودار العلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٩٨١، بيروت (الطبعة الأولى ١٩٧٢)، ٨٠٠ ص، ١٤ × ٢٠.

■ **المنجد الفرنسي العربي: معجم حديث**، تأليف جماعي، دار المشرق، ١٩٨٤ بيروت (الطبعة الأولى ١٩٧٢)، ٢٨٥٠٠ مادة، ١١٥٢ رسماً، ٣٠ لوحة بالأسود، ٢٨ لوحة بالألوان، XXIV + ٩٨٢ ص، ١٤,٥× ٢١,٥.

■ **المنجد الفرنسي ـ العربي للطلاب. معجم حديث**، تأليف جماعي، دار المشرق، الطبعة الخامسة، ل. ت، بيروت (الطبعة الأولى ١٩٧٣)، ١٧٧٥٦ مادة، ١٢٥٣ رسماً، ١٢ لوحة بالألوان، ١٢ لوحة بالأسود، XVI + ١٠٢٨ ص، ١٢,٥ × ١٧.

■ BELOT, P. J. B.,

- *Dictionnaire français-arabe*, 2 vol., Imprimerie catholique, 1890 Beyrouth, 1607 pages, in-12.

- *Dictionnaire français-arabe à l'usage des étudiants*, Imprimerie catholique, 1892 Beyrouth, 788 pages, in-18.

- *Dictionnaire français-arabe*, nouvelle édition entièrement refondue, ss. dir. du P.R. Nakhla p.s.j., Imprimerie catholique, 1952 Beyrouth, 756 pages, 19 × 27.

■ CHERBONNEAU, Auguste,

- *Dictionnaire français-arabe*, réimp. Librairie du Liban, 1986 Beyrouth, XXIV. 630 pages, 12 × 17,5.

■ GASSELIN, M. ED.,

- *Dictionnaire français-arabe, arabe parlé/arabe grammatical*, 2 vol. réimp. Librairie du Liban, 1974 Beyrouth (1ère édition: 1880 Paris), XXX. 976 et VIII. 860 pages, 25,5 × 34,5.

■ NAGGARY BEY, Mohammad

- *Dictionnaire français-arabe*, 3 vol. réimp. Librairie du Liban, sd. Beyrouth (1ère édition 1903-1906 Alexandrie), X. 2744 pages, 17 × 25.

■ TORKIA, Edward,

- *Nouveau dictionnaire français-arabe*, tome I, Bureau de la publicité du Caire, 1952, le Caire, XVIII. 1002 pages; tome II, sd. sl. 908 - 528 pages; tome III, Imprimerie catholique, 1970 Beyrouth, 426 pages; tome IV, Imprimerie catholique, sd. Beyrouth 420 pages, 1ère édition, 18 × 24,5.

خطّة لمعجم العلوم النّفسانية والاجتماعيّة

قبّح الله معزىً خيرها خطّة!

مثل عربي

القسم الأول

وجوه الحاجة إلى المعجم الجديد

تَقومُ الحاجةُ إلى معجمٍ عربيٍّ جديدٍ للعلومِ النفسانيةِ والاجتماعيةِ على عامِلَيْنِ:

(١) حالةُ المعجماتِ العربيةِ المتوافرةِ في هذا الباب.

(٢) حالةُ حركةِ الترجمةِ العربيةِ في صلتِها بجملةِ الإنتاجِ العالميِّ القائمِ والجاري في العلومِ المذكورة.

أمّا الحقولُ الّتي تَظْهَرُ فيها فائدةُ هذا المعجمِ، فهيَ الترجمةُ **أوّلاً**، والبحثُ والتأليفُ **ثانياً**، والدراسةُ والتدريسُ **ثالثاً**، (وهذانِ يُقَدِّمانِ إليه الجانبَ الأكبرَ من جمهورِه المحتملِ، أي الطلّابِ والمعلّمينَ)، والمطالعةُ الحرّةُ **رابعاً** وأخيراً.

وُضِعَتْ هذه الخطّةُ سنة ١٩٨٤ في مساقِ جهدٍ لغويٍّ كُنّا نُباشِرُه في مركزِ الأبحاثِ اللغويةِ والتربويةِ ببيروت. ونُشِرَتْ في العددِ الأول من مجلّةِ *أبواب*، ربيع ١٩٩٤

(١) شَهِدَ العقدانِ الأخيرانِ ظهورَ عددٍ من المُعْجَماتِ بالعربيّةِ في مختلفِ العلومِ الإنسانيةِ، تَتَوَزَّعُ موادُّ بعضِها على عدّةٍ من العلومِ المذكورةِ، ويَتَرَكَّزُ همُّ بعضِها الآخرِ على مصطلحاتِ علمٍ واحدٍ مِنْها، مع إطلالاتٍ محدودةٍ على مصطلحاتِ الأُخرى. ويَتَفاوَتُ عددُ المُصطلحاتِ المُعتمدَةِ بينَ واحدٍ وآخرَ من المِئاتِ إلى الآلافِ، وتَتَفاوَتُ، عكساً، أحجامُ الموادِّ. ثمّ إنّ واحداً وَحَسْبُ من المُعْجماتِ الّتي راجَعْناها (وهو المعجمُ الّذي صَدَرَ بإشرافِ إبراهيم مدكور) مُرَتّبٌ على حروفِ الهجاءِ العربيةِ، ومُزَوَّدٌ مَسْرَدَيْنِ يَنْطَلِقُ أحدُهما من المُصطلحِ الإنكليزيّ والثاني من المُصطلحِ الفرنسيّ. أمّا الأُخرى فهيَ مُرَتَّبةٌ على حُروفِ الهجاءِ الإنكليزيةِ، وأحدُها (معجمُ محمد عاطف غيث) لا مسارِدَ فيه على الإطلاقِ، وبعضُها الآخرُ (معجمُ زكي بدوي ومعجمُ رشدي فكار ومعجمُ دنيكن ميتشل الّذي تَرْجَمَه إحسان محمد الحسن) مزوّدٌ مَسْرَداً أو أكثرَ تَفي كلّيّاً أو جزئيّاً بحاجةِ الطالبِ. ولكنّ التّرتيبَ على الألفباءِ الإنكليزيةِ يَشي بلزومِ جانبِ الاقتباسِ والترجمةِ، وبالبُعدِ عن أيِّ جَهْدٍ حقيقيٍّ يَتَناوَلُ مُصْطلحَ النّصوصِ العربيّةِ الوَضْعِ. والمُعجماتُ المُتميّزةُ بحشدِ عددٍ ضخمٍ من مصطلحاتٍ مُوَزَّعَةٍ على علومٍ مختلفةٍ، تَتّسِمُ بالافتقادِ إلى أيِّ تدريجٍ لحجمِ الموادِّ تبعاً لفئاتِها ولأهمّيّتِها، فلا تُفْلِحُ إلّا في تقديمِ تعريفاتٍ هزيلةٍ تَكادُ لا تُغْني الطالبَ شيئاً. أمّا تلكَ الّتي تَلْزَمُ جانبَ الاقتصارِ على «الأهمّ»، فهي تُفَوِّتُ على الطالبِ إمكانَ الاستعانةِ بها في ترجمةِ أجزاءٍ ضخمةٍ من المصطلحِ الأجنبيّ، ولا تَحْصُرُ في مداخلِها مصطلَحَ موادِّها نفسِه. هذا إلى أنّ مُحَرّري الموادِّ يَعْمِدونَ، في معظمِ الحالاتِ، إلى تَيْسيرٍ مُبالغٍ فيه ومُفقرٍ للتعريفِ وللشروحِ لعلمِهم

بأنّ ذخيرةَ الطالبِ من مُصطلحاتِ العلمِ المعالجِ والعلومِ الموصلةِ إليه ذخيرةٌ زهيدةٌ على الأرجحِ. ويَعْمِدونَ، في حالاتٍ أُخرى، إلى استخدامِ مصطلحاتٍ في نصِّ المادّةِ لا يُعَرِّفُها المُعجمُ نفسُه، فَتَنْشَأُ في التعريفاتِ والشّروحِ مُشْكلاتٌ لا تَقِلُّ إرباكاً للطالبِ عمّا في المَدْخلِ المُعَرَّفِ. ولا نَعْرِضُ هنا للأخطاءِ الموصوفةِ في نصوصِ هذه المعجماتِ ولا لسوءِ اختيارِ المقابلِ العربيِّ للمصطلحِ الأجنبيِّ، إذْ لا يَنْفَعُ التنديدُ بهذا النوعِ من الأخطاءِ ما لمْ تَظْهَرْ، من جِهَةِ النّاقدِ، قُدْرَةٌ على اجتنابِها. لكنْ ثمّةَ بالتأكيدِ إمكانُ مفاضلةٍ على هذا الصعيدِ بينَ معجمِ مدكور مثلاً (وهو أحسنُ هذه المعجماتِ صنعةً) ومُعْجَمِ فكار الّذي تَكادُ الأخطاءُ لا تُحصى فيه.

حتّى إذا اَعْتَمَدْنا توزيعَ هذه المعجماتِ إلى فئتيْنِ لاحظْنا أنّ تلكَ الّتي تَتَناوَلُ علماً واحداً تَخْبِطُ، لفقدانِ القاعدةِ الواضحةِ، في تَعاطيها مصطلحَ العلومِ القريبةِ إليهِ (معجم غيث) أو تَكادُ تُهْمِلُ واقعَ التداخلِ الشديدِ ما بينَ مصطلحاتِ العلومِ الإنسانيةِ المختلفةِ (معجم ميتشل) ووجودَ بعضٍ منها يَحْمِلُ دلالتَيْنِ مختلفتَيْنِ في علمَيْنِ مختلفَيْنِ، وبعضٍ آخرَ يَحْمِلُ الدلالةَ نفسَها في العلمَيْنِ ووجودَ علومٍ «مشتقّةٍ» تَقَعُ برمّتِها على الحدِّ الفاصلِ ما بينَ علمَيْنِ رئيسيّيْنِ، (علم النفسِ الاجتماعيّ مثلاً)، إلخ... ولا نَنْسى بالطبعِ مصطلحَ مناهجِ البحثِ وتَدَخُّلَ جزءٍ من مصطلحِ علومٍ غيرِ علومِ الإنسانِ (الرياضيّات، الفيزياء، الكيمياء، علوم الحياة، أنواع التقنيات المختلفة) في مُعالجاتِ هذه العلومِ. فهذا أمرٌ لا بُدَّ - كما سَنَرى - من إيلائِه مكانةً (يَنْبَغي واجباً رسمُ حدودِها) في وَضْعِ لائِحَةِ المداخلِ لأيِّ معجمٍ جيّدِ الصنعةِ من معجماتِ علومِ الإنسانِ.

والواقعُ أنّ فئةً من المعجماتِ الّتي نَستَعرِضُ (وهي تلكَ الّتي تَتَوَفّرُ على التعريفِ بمصطلحِ «العلومِ الاجتماعيةِ» جملةً، مدرجةً فيه مصطلحَ القانونِ والفلسفةِ تارةً ومصطلحَ علمِ النفسِ تارةً أُخرى) تَجْتَنِبُ العَيْبَ المُتَمَثِّلَ في إهمالِ تداخلِ المُصطلحاتِ أو بعضِ وجوهِه، في الأقلّ. فهي مبنيّةٌ، من حيثُ المبدأ، على لائحةِ مداخلَ، طويلةٍ نسبيّاً، تَنتَمي إلى مروحةٍ من العلومِ جَرى حَصْرُ تَعْدادِها سلفاً. ولكنْ، ثمّةَ ما يُقال، أولاً، في هذا التَّعْدادِ، وهو ما سَنعودُ إليه في فقرةٍ لاحقةٍ. ولْنُلاحِظْ، من الآنِ، أنّه يَتَحاشى التورّطَ صراحةً في محاولةٍ لتخيّرِ تصنيفٍ معلّلٍ للعلومِ «الإنسانيةِ» أو للعلومِ «الاجتماعيةِ» توصّلاً إلى تبريرِ اطّراحِه بعضَها واعتمادِه البعضَ الآخرَ (إذْ ما مِن معجمٍ عربيٍّ تَتّسِعُ مروحتُه إلى كلِّ العلومِ الإنسانيةِ أو الاجتماعيةِ، ولا هذا هو مرمى المعجمِ الّذي نَرسُمُ ملامِحَه هنا، في أيِّ حالٍ). مؤدّى هذه الملاحظةِ أنّ المُعجماتِ العربيةَ الموجودةَ مبنيّةٌ على حلولٍ «عفويةٍ» لمسألةٍ شائكةٍ لا تَنفَعُ العفويةُ في حلّها، هي مسألةُ تصنيفِ علومِ الإنسانِ ووصفِ العلاقاتِ في ما بينَها وتبريرِ اختيارِ بعضٍ منها، بالتالي، لإدراجِ مصطلحِه في معجمٍ واحدٍ.

ولا ريبَ في أنّ العزوفَ عن هذه المسألةِ هو ما يُفَسِّرُ الفارقَ بينَ الحلّينِ اللّذينِ لَجَأَ إلى أحدِهما معجمُ مدكور وإلى الآخرِ معجم بدوي. بينما يَحْشُدُ الثاني عدّةَ آلافٍ من المصطلحاتِ في عشرينَ حقلاً لا يَنتَظِمُها أيُّ تراتبٍ، يَتَخَيَّرُ الأوّلُ نحواً من ألفِ مصطلحٍ معرّفةٍ «تكادُ تَنقَسِمُ إلى قسمينِ متعادلينِ، فَيَنْصَبُّ نصفُها الأوّلُ على مُصطلحاتِ عِلْمِ الاجتماعِ والأنتروبولوجيا، ونِصْفُها الثاني على مُصْطلحاتِ بعضِ العلومِ

المساعدةِ من إحصاءٍ واقتصادٍ، وقانونٍ وسياسةٍ، وتربيةٍ وعلمِ نفسٍ». ثمّ إنّ «مُصطلحاتٍ تُعَبِّرُ عن ظواهرَ اجتماعيةٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ» أُضيفَتْ إلى اللائحةِ المعتمدةِ، وهي إنكليزيةُ الوضعِ أصلاً. يَبْدو هذا الحلُّ متوازناً في معجمٍ مكرّسٍ لـ**العلوم الاجتماعية**. وليسَ لنا هنا أن نَقِفَ وقفةً نقديةً من لائحةِ المداخلِ في هذا المعجمِ. فالوقْفَةُ المذكورةُ لا يَسَعُها أنْ تَبْنِيَ شرعيّتَها إلّا على مقابلةِ لائحةٍ بلائحةٍ أُخرى، وليسَ، بأيِّ حالٍ، على اقتراحاتِ إضافةٍ أو حذفٍ لا تَأْبَهُ لتوازنِ اللائحةِ المعتمدةِ بعناصرِه كافّةً. هذا على الرغمِ من أنّ غيابَ كلمةِ **مثاقفة** (acculturation) مثلاً هو أمرٌ يَسوغُ لنا أنْ نَسْتَغْرِبَهُ ـ بالنظرِ إلى الأهمّيّةِ الكبيرةِ لهذا المصطلحِ ـ دونَ حاجةٍ إلى أيِّ استقصاءٍ. والأمرُ نفسُه يُقالُ عن (typologie) وعن القطبَيْنِ الرئيسيَّيْنِ في أنماطِ الحضاراتِ archaïsme وcivilisation prométhéenne إلخ... أمّا المُصطلحاتُ ذاتُ المدلولِ العربيِّ أو الإسلاميِّ فإنّ ندرتَها تُزيلُ الحاجةَ إلى البحثِ في مُسَوّغاتِ تخيُّرِها وتُجيزُ التساؤلَ فوراً عنِ السببِ في غيابِ «عصبيّة» و «غلبة» أو «تغلّب» و «طائفة» إلّا بمعنى (caste) و«طائفية» و«سلطنة» و«إمارة»، إلخ... لكنّ المُلاحظةَ الّتي نُريدُ تَسْجيلَها هنا ـ وهي لا تُشَكِّلُ، بالضرورةِ، نقداً لمعجمِ مدكور أو لسواه ـ هي أنّ في إمكانِ معجمٍ لـ**علوم الإنسان**، وإنْ لمْ تَكُنْ غايتُه تغطيتَها كلَّها، أنْ يُقيمَ اعتباراً لواقعةٍ يَتَجاوَزُ عنها كلُّ معجمٍ لـ**العلوم الاجتماعية** (وكلُّ معجمٍ للعلومِ النفسانيةِ أيضاً): وهي اسْتقطابُ علومِ الإنسانِ ما بينَ حلقتَيْنِ كبيرَتَيْنِ هُما علمُ الاجتماعِ وعِلْمُ النَّفْسِ، معَ شِدّةِ التّداخلِ في المُصْطلحِ بينَ هذا وذاكَ. فالحالُ أنّه إذا صَحَّ اعتبارُ عِلْمِ السّياسةِ أو العلومِ القانونيةِ من العلومِ الموصلةِ إلى

علمِ الاجتماعِ، وعلمِ الإحصاءِ من العلومِ المساعدةِ له، فإنّه **لا يَكفي** - وإنْ صَحَّ - إدراجُ علمِ النفسِ في أحدِ هذيْنِ البابَيْنِ. وذلكَ أنَّ إقامةَ اعتبارٍ كافٍ للاستقطابِ الآنِفِ الذكرِ يُقدِّمُ فرصةً ممتازةً لتَجْنيبِ المُعْجَمِ الاجتماعيِّ والمعجمِ النفسانيِّ معاً أحدَ عيبَيْنِ: أنْ يَكونَ كِلاهُما ناقِصاً جدّاً لتجاهلِه الآخرَ، أو أنْ يُكرِّرَ أحدُهما الآخرَ، في جانبٍ كبيرٍ منه، رغبةً في الاستغناءِ عنه. ذاكَ هو الامتيازُ الأوّلُ (المبدئيُّ بالطبعِ) لمعجمِ **العلومِ النفسانيةِ والاجتماعيةِ**، وهو ما سَنَعودُ إليه عندَ الحديثِ عن تصنيفِ علومِ الإنسانِ.

لا يَتَطرّقُ النَّقدُ السّابقُ إلّا إلى تَخَيُّرِ لائحةِ العلومِ وتَخَيُّرِ لائحةِ المداخلِ في المعجماتِ العربيةِ المتوافرةِ. أمّا تنسيقُ كلِّ مادّةٍ وقيمةُ ما تَحْتَوي عليهِ من تعريفٍ وشرحٍ، وأمّا تَرتيبُ المُعْجَمِ كُلِّه ونظامُ فهارسِه ونظامُ الإحالاتِ فيه، فلا نُجاوِزُ الآنَ، في أمرِها، ملاحظةَ تفاوتِها من معجمٍ إلى آخرَ. وذلكَ أنّ الكشفَ عن عيوبٍ أصليةٍ تَشْتَرِكُ فيها، من هذه النَّواحي، سائرُ المعجماتِ المذكورةِ، يَقْتَضي منّا التوقّفَ عندَ حالةِ حركةِ الترجمةِ العربيةِ في علومِ الإنسانِ (النقطة٢) وعندَ ظروفِ المُمارسةِ الراهنةِ للمصطلحِ في الحقولِ الأربعةِ (الترجمة، التدريس والدراسة، المطالعة) الّتي ذَكَرْنا أنّ مُعْجَمَ العلومِ النفسانيةِ والاجتماعيةِ يَجِدُ مُسوِّغَه في حاجاتِ العاملينَ فيها.

(٢) لا مناصَ من العودةِ أوّلاً إلى حالةِ الفوضى الّتي يَتَخَبَّطُ فيها المُصْطلحُ العربيُّ لعلومِ الإنسانِ. وهي حالةٌ تَبْرُزُ، أوّلَ ما تَبْرُزُ، في الأعمالِ المترجمةِ حيثُ تَتَعَدَّدُ المُقابلاتُ العربيةُ للمفردِ الأجنبيِّ الواحدِ، ويَسودُ التردّدُ ما بينَ الوضعِ والتعريبِ، وتُفْتَقَدُ الموازينُ

الموحّدةُ للنحتِ والاشتقاقِ، فيَتَعَذّرُ الوصولُ إلى تصنيفٍ منطقيٍّ يُقيمُ شيئاً من الانسجامِ ما بينَ صورةِ المفردِ وانتمائِه إلى فئةٍ دلاليةٍ بعينِها (باعتمادِ وزنٍ واحدٍ، ما أمْكَنَ، لأسماءِ الأفرادِ المنتميةِ إلى فئةٍ واحدةٍ) ويُراعي، بالتالي، مقياساً بعينِه في توزيعِ الصورِ اللفظيةِ المختلفةِ (باختلافِ موازينِ الاشتقاقِ) على الأسماءِ المُنتهيةِ إلى حقلٍ لفظيٍّ واحدٍ، تبعاً لدلالاتِها المختلفةِ. هذا ولا نَنْسى ما يَبْرُزُ من حاجةٍ إلى مزيدٍ من الذوقِ لمعالجةِ تكاثُرِ الألفاظِ الناشزةِ الممجوجةِ. ولا غَرْوَ أنْ يُسْعِفَ الجهدُ المعجميُّ، في درءِ هذه النقائصِ، ما لمْ يَقَعْ هو نفسُه فيها نتيجةً للزومِ جانبِ الخفّةِ في التصدّي له. وذلكَ أنَّ صانعي المُعجماتِ، المُطِلّينَ، مبدئيّاً، على مشكلاتِ التقابلِ، جملةً، ما بينَ النظمِ الاصطلاحيةِ في أكثرَ من لغةٍ واحدةٍ، وعلى جُمْلةِ المُشكلاتِ الصَّرْفيةِ والدلاليةِ الّتي تَحُدُّ من تماسكِ النظامِ الاصطلاحيِّ بلغتِهم وفي الحقلِ الّذي يُغَطّيهِ مُعْجَمُهم، يُفْتَرَضُ فيهم أن يَكونوا أقدرَ من المُترجِمِ الجزئيِّ النظرةِ بالضرورةِ، على فَرْضِ المعاييرِ المُوحَّدةِ والحلولِ اللائقةِ الّتي تَجْعَلُ من هذا النظامِ الاصطلاحيِّ نظاماً بحقٍّ. ولَيْسَتْ كثرةُ المعجماتِ عيباً، من هذهِ الجِهَةِ، ما لمْ تَتَخَلَّ المُعجماتُ المُتكاثرةُ عن دَوْرِها، فتَكْتَفي بِتَكْرارِ أزمةِ المُصْطلحِ الظاهرةِ في التَّرجمةِ، كما أشَرْنا، أو تَزيدُها حِدّةً على حدّةٍ.

ولكنَّ أزمةَ المُصطلحِ لا تَقْتَصِرُ آثارُها على مجالِ التَّرجمةِ. ولا أزمةُ الترجمةِ تَنْحَصِرُ في فوضى المصطلحِ وركاكةِ الشكلِ. بلْ إنّ المأخذَ الأهمَّ على حركةِ الترجمةِ العربيةِ، في علومِ الإنسانِ (الّتي هي موضوعُنا هنا) إنّما هو تقصيرُها، من حيثُ الحجمِ، عن اللَّحاقِ بحركةِ

الإنتاجِ العالميةِ، وجنوحُها، في اختيارِ ما تَخْتارُه من المؤلَّفاتِ، إلى الفَوْضى والسّهولةِ، وإلى اعتباراتِ رواجٍ وغيرِها، غريبةٍ عن مُقتضياتِ خدمةِ البحثِ والتأليفِ العربيّيْنِ. فهي تَتْرُكُ الجوهريَّ جانباً، في أكثرِ الأحوالِ، وتَخْتارُ القابلَ للتسويقِ الواسعِ والسهلَ التعليميَّ أو الدعاويَّ. وطبيعيٌّ أنّ هذا المنحى يَعودُ بدورِهِ فَيَنْعَكِسُ خفّةً في ضبطِ المُصْطلحِ وفي الصّياغةِ. وذلكَ أنّ دوافعَ الاختيارِ المُتّصلةَ بالمضمونِ لا تكونُ من الصنفِ الّذي يَحْمِلُ المترجمَ على إجهادِ نفسِه في إحكامِ الشكلِ. هكذا يَجِدُ المؤلّفونَ والمعلّمونَ والطلّابُ أنفسَهم متورّطينَ في علاقةٍ بالمصادرِ بالغةِ الصعوبةِ... فالمصادرُ يَجْري تمثُّلُها ـ لغيابِ الترجمةِ الجيّدةِ ـ بلغاتِها الأصليةِ. ولَيْسَ للمترجماتِ والمؤلَّفاتِ بالعربيةِ نفوذُ عالمِ اللغةِ الأجنبيّةِ الّذي يَسْتَوْلي ـ بالمعنى الحقيقيِّ ـ على عقلِ الدارسِ ومخيّلتِه اللغويةِ، في بابِ الدراسةِ أقلاً. ولكنْ على الدارسِ، أكانَ باحثاً أم مُعلّماً أم طالباً... إلخ، أنْ يَسْتَثْمِرَ في لغتِه العربيةِ ما حَصَّلَهُ في المصادرِ غيرِ العربيةِ. وهو أمرٌ صارَ عامّاً تقريباً بعد أنْ غَلَبَتِ العربيّةُ، عندَ العربِ، لغةً للتعليمِ وللتأليفِ، في علومِ الإنسانِ، بفضلٍ من تعريبِ التعليمِ الّذي وَصَلَ أوّلَ ما وَصَلَ ـ في المستوى الجامعيِّ وفي ما دونَه أحياناً ـ إلى علومِ الإنسانِ، على وجهِ التحديدِ. ويَعْرِفُ صعوبةَ هذا الأمرِ مَنْ عاناها. ففي التّأليفِ، تَبْرُزُ الحاجةُ إلى نقلِ النصوصِ الأجنبيةِ المُسْتَخْدَمَةِ. فإذا بالمُؤلِّفِ ـ الّذي قدْ لا تكونُ له دُرْبَةُ المُتَرْجِمِ المُتَخصّصِ ولا خِبْرَتُه بحقلِ النصِّ الاصطلاحيِّ، في جُمْلَتِه، ولا مِراسُه اللغويُّ ـ يَرْتَجِلُ نفسَه مُتَرْجِماً لِمَقْطَعٍ أو لمقاطعَ من المصدرِ. ويَكونُ لعملِ هذا المترجمِ المرتجلِ، «العابر» في حرفةِ الترجمةِ والمُجتزِىءِ سُطوراً من نصٍّ لا يُلِمُّ،

في أغلبِ الأحيانِ، بصورةِ مبناه العامِّ، كلُّ مساوىءِ الارتجالِ. غيرَ أنّ المؤلّفَ أو الباحثَ، برغمِ ذلكَ كلِّه، يَظَلُّ أحسنَ حالاً من المعلّمِ والطالبِ. فهو أوفرُ وقتاً، في العادةِ ولا يَبْعُدُ أنْ يَكونَ أغزرَ علماً. أمّا الآخران فإنَّ عليهما، حينَ يَسْتَعيدانِ **فحوى** ما أخذاهُ من المصدرِ، مشافهةً أو كتابةً، أنْ يَلْجآ إلى رياضةِ الترجمةِ الفوريةِ. فالمُعَلّمُ يُلْقي درسَه معتمِداً على رؤوسِ أقلامٍ تُشيرُ إلى محتوى المصادرِ. وحينَ يَتَوَسَّعُ في العرضِ، تُباغِتُه تباعاً مفرداتٌ وأشباهُ جملٍ قادمةٌ لتوِّها من النصِّ الأجنبيِّ، تُرْبِكُ سُيولةَ عبارتِه العربيةِ وتَضْطَرُّهُ إلى الاحتيالِ عليْها إمّا بالتأتأةِ وبالمداورةِ وتَمييعِ المفردِ في عباراتٍ طويلةٍ، وإما بنقلٍ فوريٍّ لا بدَّ أن يَكونَ تقريبيّاً مضطرباً. بل هو يَلْجَأُ، في كثيرٍ من الأحيانِ، إلى التصريحِ بالمفرداتِ الأجنبيةِ الّتي حاوَلَ تفاديها، لعلّ في ذلكَ، ما يُعينُ الطلّابَ على الفهمِ. ويَجِدُ الطلّابُ أنفسَهم في هذا الوضعِ عينِه حينَ يعرِضونَ أو يَتَسابقونَ. وأمّا الحصيلةُ العامّةُ لهذا كلِّه فهي تَشَوُّشُ المصطلحِ أو تمييعُه وإفقارُه (تهرّباً من صعوباتِ نقلِه). فَنَقَعُ على مقالاتٍ ومُحاضراتٍ... إلخ، تُحيطُ من العلمِ كلِّهِ باصطلاحٍ واحدٍ أو اثنيْنِ أو ثلاثةٍ، فتَدورُ حولَها كما يَدورُ الكلبُ حولَ ذنبِه. وفي هذا ما فيهِ من انحدارٍ بالفكرِ نفسِه، مُعْتَمِلاً في النَّصِّ أو في المشافهةِ، ومنقولاً عبرَهُما... إذ العِلْمُ ـ على ما يُقالُ ـ «لغةٌ مُحْكَمَةٌ». يَطولُ هذا المأخذُ، كما نرى، إلى مجالِ التَّعَلُّمِ والتعليمِ ويَطولُ أيضاً إلى مجالِ التأليفِ. بل إنَّه يَصِحُّ في مجالِ الترجمةِ أيضاً حيثُ لا يُواكِبُها الجهدُ المعجميُّ المناسبُ. والأمرُ الأكيدُ، من بعدُ، هو أنَّ الصعوبةَ لا تَنْحَصِرُ في نقلِ المصطلحاتِ ذاتِ الأهمّيّةِ البارزةِ في كلِّ علمٍ. فهذه قدْ حَظِيَتْ بالقدرِ

الأكبر من عنايةِ المعنيّينَ جمَيعاً: المُتَرجِمينَ ومؤلّفي المُعْجَماتِ والباحثينَ والمعلّمينَ. لذا لا يَكْثُرُ أنْ يُصادِفَ المتمرّسُ عقبةً تَحولُ دونَ نقلِه إلى العربيةِ مفرداً أو ثلاثةً أو خمسةً تُشَكِّلُ **أركانَ النصّ**. بلِ المطَبّاتُ تَتكاثرُ أمامَه حينَ يَعْمِدُ إلى نقلِ عشراتِ المفرداتِ التي تُشَكِّلَ **زوايا الجمل**. ويَزيدُ طينَه بلّةً أنّ أحسنَ المُعْجَماتِ المتوافرةِ تَخونُه ها هنا، أيْ حيثُ تَكونُ حاجتُه إليها ماسّةً، فلا يَنْفَعُه في شيءٍ أنّ هذه المعجماتِ تُقَدِّمُ إليه «الأهمّ».

إن لهذهِ الملاحظاتِ، في نظرِنا، وَقْعَها الحاسمَ على أيّ تصوّرٍ يُريدُ أن يَكونَ ذا قيمةٍ لمُعْجَمِ **العلوم النفسانية والاجتماعية**. فالمُلاحظةُ المُتَّصِلَةُ بازدواجِ الاستقطابِ في علومِ الإنسانِ ستَعودُ بنا، في فقرةٍ لاحقةٍ، إلى مُشكلةِ تَعْدادِ العلومِ الّتي يَنْبَغي لهذا المُعْجَمِ أنْ يَتناولَ مُصْطَلَحَها، وإلى مُشْكِلَةِ التّوزيعِ المتناسبِ، في ما بينَها، لمداخلِ المعجمِ ولأقسامِ المادّةِ الواحدةِ مِنْهُ في بعضِ الحالاتِ. وأمّا الملاحظاتُ المتعلّقةُ بأحوالِ الترجمةِ فيَصِلُ وقعُها إلى كلِّ شيءٍ آخرَ تقريباً في تنظيمِ المعجمِ: إلى اختيارِ المداخلِ وعددِها، إلى مَدى التوسّعِ في كلِّ مادّةٍ، من المادّةِ الموسوعيةِ حتّى مجردِ إثباتِ المفرداتِ المتقابلةِ في اللغاتِ المعتمدةِ والإحالةِ إلى مادّةٍ أخرى أو أكثرَ، إلى نظامِ الإحالاتِ بالتالي، إلى الفهارسِ، إلى تقسيمِ المادّةِ الواحدةِ ومستوى صياغتِها ومكانةِ التعريفِ **اللغويّ** منْها، بل أيضاً إلى تنظيمِ هيئةِ التحريرِ وعددِ أعضائِها ومقدارِ التنسيقِ الضروريِّ في ما بينَهم وإلى مدى ضرورةِ الاعتمادِ على التحليلِ الآليّ في تحريرِ المعجمِ وفي تبويبِه وفهرستِه.

القسم الثاني

من تصنيف العلوم إلى حصر «المجموعة الاصطلاحية»

(١) نظام العلوم العام (بياجيه) (١) يُشَدِّدُ جان بياجيه ـ في نقدِ لتصنيفِ العلومِ عندَ أوغست كونت ـ على الرسم «الحلزونيّ» (لا «الخطّيّ») لمنظومةِ العلومِ بعامّةٍ. وهو يَبْدأُ من شبكةِ الروابطِ ما بينَ علومِ الإنسانِ جملةً وعلومِ الطبيعةِ. فيُشيرُ إلى إمكانِ الاستمرارِ في الأخذِ بالتمييزِ ما بينَ هاتينِ المجموعتينِ. وذلك أنّ التمييزَ المذكورَ قائمٌ، في الأصلِ، على فارقٍ يَحظى بإقرارٍ واسعٍ هو الفارقُ المؤسَّسُ على اختلافِ وضعِ «الذاتِ العارفةِ» (باختلافِ نسبتِها إلى «موضوعِ» المعرفةِ) في كلِّ مجموعةٍ، عمّا هو عليهِ في الأُخرى. لكنّ بياجيه يُلاحِظُ أنّ الجَزْمَ باختلافِ الذّاتِ عن الطبيعةِ (أي القولَ بعدمِ اعتبارِها مجرّدَ «ظاهرةٍ طبيعيةٍ») تَنْخَفِضُ درجتُه كلّما ٱبْتَعَدْنا عنِ النُظُمِ (بلْ أيضاً عن الأقطارِ) الجانحةِ إلى تغليبِ التأمّلِ الماورائيّ لِنَقْتَرِبَ من النظمِ (والأقطارِ) الّتي تَضْرِبُ صفحاً عن هذا التأمّلِ أو لا توليهِ أهمّيّةً بارزةً. يوصِلُ هذا التّدَرُّجُ كثيرينَ في الأقطارِ الأنكلوسكسونيةِ مثلاً إلى التجاهلِ التامِّ لمسألةِ اختلافِ الذاتِ النوعيّ عن جملةِ الوقائعِ الطبيعيةِ، أو إلى تقديمِ هذا الاختلافِ في صيغةٍ تُقَلِّلُ كثيراً من شأنِه. وإذا كانَ التعويلُ على الاختلافِ المذكورِ يَسْتَوْحي الاتّجاهَ الماورائيَّ مباشرةً، فإنّ إنكارَه أو الميلَ إلى التجاوزِ عنه قدْ يَسْتَوْحي، مثلاً، تطوّرَ علومِ الحياةِ الّتي أَخَذَتْ تَعْتَمِدُ نماذجَ «إعلاميّةً» متدرّجةً في التعقيدِ، تَحفِزُ على الإقرارِ بالتدرّجِ المتّصلِ من سلوكِ الحيواناتِ الدنيا إلى السلوكِ البشريّ. إنّ العملَ في

إعدادِ معجم للعلومِ النفسانيةِ والاجتماعيةِ لا بدَّ أنْ يَضَعَ في اعتبارِه وجودَ هذا الاتّجاهِ وحيويتَه ـ أيّاً كانَ الرأيُ فيهِ ـ واعتمادَ أصحابِه، في أبحاثٍ تَنْتَمي إلى علومِ الإنسانِ، مصطلحاً يَنْتَمي أصلاً، في جانبٍ كبيرٍ منه، إلى العلومِ الطبيعيةِ.

(٢) يَجِدُ بياجيه، إضافةً إلى اشتراكِ المجموعتينِ في نماذجِ نُظُمِ المعلوماتِ هذه، منطقةَ التحامٍ أُخرى بينَهما تَرْسُمُ معالمَها حالاتُ «تبادلِ» المناهجِ. فمِنْ جهةٍ أولى تَنْحو علومُ الإنسانِ ـ وهذا معروفٌ ـ إلى الاتّكاءِ المتزايدِ على المناهجِ الاحتماليةِ والرياضيةِ. ولكنّ الاتّجاهَ المقابلَ موجودٌ، هو الآخرُ، يَشْهَدُ له، مثلاً، ما أشَرْنا إليهِ من دَوْرٍ لنظريةِ الإعلامِ في وصفِ تَكَوُّنِ الكائنِ الحيِّ... وتَشْهَدُ له أيضاً وحدَةُ المنطقِ (وهو علمُ العقلِ الإنسانيِّ) مع الرياضيّاتِ المعتبرةِ طليعةَ العلومِ الدقيقةِ. فالمنطقُ قائمٌ على عمليّاتٍ يَدْرُسُها علمُ نفسِ النموِّ ويَدْرُسُها علمُ الاجتماعِ أيضاً في بعضِ مناحيه.

(٣) بلْ إنَّ نظريّةَ المعرفةِ ذاتَها الّتي ظَلَّتْ تَنْتَمي تقليديّاً إلى الفلسفةِ، أخَذَتْ تُبْدي اليومَ ـ في ما يُلاحِظُ بياجيه ـ اتّجاهاً إلى الاستقلالِ على غرارِ علومِ النفسِ والاجتماعِ والمنطقِ. من ظواهرِ هذا الاتّجاهِ تولّي المختصّينَ بكلِّ علمٍ إنتاجَ نظريةِ المعرفةِ الخاصّةِ به. ومِنْها أيضاً المنحى التاريخيُّ في النظريةِ المذكورةِ، أيِ استخدامُ تاريخِ العلمِ لحصرِ فرضيّاتِه، ثمّ اللجوءُ إلى استقصاءِ التكوينِ النفسيِّ والاجتماعيِّ لعمليّاتِه. وهو ما قَدّمَهُ تيّارُ نظريةِ المعرفةِ التكوينيةِ الّذي أَسَّسَه بياجيه نفسُه، وعَمِلَتْ في إنمائِه فرقٌ متعدّدةُ الاختصاصاتِ (علماءُ نفس، مَناطقةٌ، متخصّصونَ في العلمِ المدروسِ...).

(٤) لا يُمْكِنُ الاكتفاءُ إذاً بجوابٍ بسيطٍ للسؤالِ المتعلّقِ بمكانةِ العلومِ الإنسانيةِ في منظومةِ العلومِ بعامّةٍ. فإنّ تصنيفَ العلومِ ـ نسجاً على منوالِ كونت ـ بحسبِ «التعقيدِ المتزايدِ» و «العموميةِ المتناقصةِ» لموضوعِ كلٍّ منها، يُهْمِلُ العثورَ على مكانٍ للمنطقِ (وبالتالي للرياضيّاتِ) وللسيبرناطيقا. فهذه من العلومِ الدقيقةِ، ولكنّ إدْراجَها ـ دونَ مزيدٍ من التحديدِ ـ بينَ علومِ الطبيعةِ لَيْسَ من شأنِه قطعُ الجدالِ. عليه يَرى بياجيه أنْ يوضَعَ في الاعتبارِ، لوضعِ تصنيفٍ للعلومِ:

(أ) مَوْضوعُ كلِّ علمٍ أو محتواه الماديّ.

(ب) تِقْنيّاتُه وأدواتُه النظرية.

(ج) نظريّةُ المعرفةِ الخاصّةُ به أيْ تحليلُ أُسسِه.

(د) نظريّةُ المعرفةِ الخارجيةِ أيْ صلةُ الذاتِ بالموضوعِ في هذا العلمِ وروابطُهُ إلى بقيّةِ العلومِ.

هذه العناصرُ في التصنيفِ هي الّتي تَجْعَلُ له رسمَه الحلزونيَّ. إلّا أنّها تَصْلُحُ أيضاً **أدلةً لاختيار المصطلحات في أيّ معجم فنّي**، على نحوٍ يُدَرِّجُ أهميّةَ العناصرِ بحسبِ ترتيبِها هنا ولا يُفَرِّطُ في تواصلِ المنظومةِ العلميةِ.

تصنيف لعلوم الإنسان (بياجيه) ولكنْ ما هيَ علومُ الإنسانِ، وما هو، في ضوءِ هذا التصنيفِ العامِّ تصنيفُها الداخليُّ؟ يُوَزِّعُ بياجيه علومَ الإنسانِ إلى أربعِ مجموعاتٍ:

(أ) العلومُ الناموسيّةُ: أيْ تلكَ الّتي تَنْصَبُّ عنايتُها على استخراجِ

القوانينِ المتّصلةِ بموضوعِها. والقوانينُ هنا لَيْسَتِ التعبيرَ عن العلاقاتِ الكمّيّةِ وحدَها، بل هي أيضاً التعبيرُ عن الوقائعِ العامّةِ أو عن صلاتِ التتابعِ أو عن التحليلِ البنيويِّ... إلخ، وهي أُمورٌ لا تُحيطُ بها اللغةُ الرياضيةُ وحدَها في الأغلبِ، بلْ يُعَبَّرُ عنها باللغةِ المتداولةِ وبتوسّطِ المُصطلحاتِ الخاصّةِ بكلِّ علمٍ. أمّا لائحةُ هذه العلومِ ففيها العناوينُ الكُبرى التاليةُ: علمُ النفسِ، علمُ الاجتماعِ، الأثنولوجيا، علمُ الاقتصادِ، علمُ السكّانِ، علمُ اللغةِ. ويَتفرّعُ كلٌّ من هذهِ العلومِ تبعاً لتفرّعِ مَوضوعِه أو لتعدّدِ مناهجِه أو لاختلافِ المذاهبِ فيه (وهي اختلافاتٌ يُلازِمُ بعضُها بعضاً إلى هذا الحدِّ أو ذاك).

(ب) العلومُ التاريخيةُ: وهي مُنْصَبّةٌ على استعادةِ مظاهرِ الحياةِ الاجتماعيةِ (من سيرِ الأفرادِ وآثارِهم، إلى الأديانِ أو التّقْنيّاتِ أو الحضاراتِ جملةً). وأيّاً كانَ التدرّجُ المتّصلُ من العلومِ الناموسيّةِ إلى العلومِ التاريخيةِ، فإنّه يَبْقى أنّ الهمَّ الغالبَ على المؤرِّخِ هو أنْ يُدْرِكَ السياقَ الملموسَ بكلِّ تعقيدِه وفرادتِه لا أن يَعزِلَ المتحوّلاتِ المناسبَةَ لصياغةِ القوانينِ. أيْ أنّ التقابلَ قائمٌ هنا ما بينَ «المجرّدِ» (القانونِ) و «المحسوسِ» (شبكةِ الوقائعِ).

(ج) العلومُ الحقوقيّةُ: وهي تَفْتَرِقُ عنِ المجموعتَيْنِ السابقتَيْنِ باعتبارِها الحقَّ نظاماً من المعاييرِ وباعتبارِها المعيارَ مختلفاً في مبدئِه عمّا يُسَمّى «القوانينَ» في العلومِ الناموسيةِ. فالمعيارُ يَفْرِضُ موجباتٍ وحُقوقاً تَظَلُّ قائمةً وإنْ خُرِقَتْ أو أُهمِلَتْ، بينَما يَقومُ القانونُ الطبيعيُّ على الحتميةِ، أيْ على توافقِه الإلزاميِّ والوقائعَ.

(د) العلومُ الفلسفيةُ: والأمرُ الوحيدُ المشتركُ ما بينَ تعريفاتِها

المختلفةِ هو أنَّ غايتَها بناءُ تصوّرٍ للعالمِ لا يُدْخِلُ في اعتبارِه المعارفَ ونَقْدَها فَحَسْبُ، بل القِيَمَ الماثلَةَ في سائرِ نشاطاتِ الإنسانِ أيضاً. لذا هي تَتَجاوَزُ العلومَ الوضعيّةَ. وهي، في نظرِ البعضِ، «الحِكْمَةُ» في مُواجهةِ المعارفِ العلميةِ أو الجزئيةِ؛ وعندَ آخرينَ، استقصاءٌ للأساليبِ الجدليةِ الّتي تَعْتَمِدُها العلومُ في مسيرتِها. هذا بينَما يَرى فيها أخيرونَ المعرفةَ الحقّةَ الّتي تَبْدَأُ من تجاوُزِ العلمِ...

حصر المجموعة الاصطلاحية للعلوم النفسانية والاجتماعية

بينَما تَمُدّنا المقاييسُ الأربعةُ المعتمدةُ من جانبِ بياجيه في وضعِ تصنيفٍ عامٍّ للعلومِ برسمِ مدرَّجٍ تَتَراتَبُ على درجاتِه مصطلحاتُ كلِّ علمٍ (من حيثُ عنايتُنا المعجميةُ بها) ضمنَ شبكةِ صلاتِه بالعلومِ الأُخرى، يَمُدُّنا تصنيفُ بياجيه لعلومِ الإنسانِ في أربعِ مجموعاتٍ بثلاثِ فوائدَ على الأقلِّ:

(أ) لائحةٌ عامّةٌ مبوّبةٌ بعلومِ الإنسانِ كافّةً.

(ب) حَصْرٌ أوّليٌّ لتلك الّتي يَسَعُنا أنْ نَتناوَلَ مصطلحَها، وهي **العلومُ الناموسية**.

(ج) مقياسٌ لحصرِ دوائرِ التقاطعِ ما بينَ العلومِ الناموسيةِ والعلومِ المدرجةِ في المجموعاتِ الثلاثِ الأُخرى.

ولا نَرانا نَحتاجُ إلى التعليقِ على اللائحةِ العامّةِ إلّا بالقولِ إنَّ مجموعاتِها الأربعَ تُوافِقُ أربعةَ معجماتٍ رئيسةٍ لعلومِ الإنسانِ، سَنَرى أنَّ مُعْجَماتٍ فرعيّةً يَصِحُّ أن تُضافَ إليها في ضوءِ فهمِنا للنقطةِ (ب).

هذا الفهمُ يَحتاجُ إلى إعمالِ تمييزٍ غيرِ ذلكَ الَّذي يَعْتَمِدُه بياجيه في تبويبِ لائحتِه، هو التمييزُ التقليديُّ بينَ العلومِ الوضعيةِ والعلومِ المعياريةِ. يقودُنا ذلكَ أوّلاً إلى استثناءِ **علم اللغة**، في معظمِ فروعِه، من العلومِ الناموسيةِ الَّتي نُدْرِجُ مصطلَحَها في المعجمِ... فلا نَحْتَفِظُ من هذه الفروعِ إلّا بعلمِ النفسِ اللغويِّ وبعلمِ الاجتماعِ اللغويِّ (وهما أقْرَبُ، في كلِّ حالٍ، إلى علمِ النفسِ وعلمِ الاجتماعِ منهُما إلى علمِ اللغةِ). والسببُ في هذا الاستبعادِ هو أنّ بعضَ علومِ اللغةِ (الصرفَ والنَّحْوَ) هي ذاتُ صفةٍ معياريةٍ واضحةٍ. بلْ إنّ علومَ اللغةِ الأُخرى (ما عدا علمَي النفسِ والاجتماعِ اللغويَّيْنِ) وإنْ كانَتْ علوماً وضْعيةً في منطلقِها ومناهجِها، تَتَحَوَّلُ بدورِها، جزئيّاً أو كلّيّاً، إلى معاييرَ يُقاسُ عليها كلُّ جديدٍ في اللغةِ. والأمرُ نفسُه يُقالُ في **علمِ التربيةِ** وفي **العلومِ السياسيةِ** ويُقالُ، أخيراً، في **علمِ المنطقِ**، باستثناءِ مناطقِ التقاطعِ بينَ كلٍّ منها والعلومِ النفسانيةِ أو الاجتماعيةِ. هذا الاستبعادُ يَرُدُّنا إلى الاستقطابِ المُزدوجِ الَّذي تَبْتني عليه فكرةُ المعجمِ: استقطابِ العلومِ الناموسيةِ المُحصاةِ أعلاهُ ما بينَ علمَي النفسِ والاجتماعِ. وهو (أي الاستبعادُ القائمُ على التمييزِ ما بينَ الوضعيِّ والمعياريِّ) يُرْشِدُنا إلى بعضِ مناطقِ التقاطُعِ الَّتي لا بدَّ من تغطيةِ مصطلحِها.

فَلْنَتَوَقَّفْ عندَ مناطقِ التقاطعِ هذه. في المنطقِ، في علمِ الجمالِ، في علمِ الأخلاقِ، في علومِ اللغةِ، نَسْتَبْعِدُ ما هو مبادئُ موضوعةٌ لإلزامِ السلوكِ الفكريِّ أو الفنّيِّ أو الخلقيِّ أو اللغويِّ، ونَسْتَبْقي ما هو إوالاتٌ أو طُرُزٌ نفسيةٌ ـ اجتماعيةٌ تَفْعَلُ في النموِّ الفكريِّ أو في السلوكِ الفنّيِّ واللغويِّ وما هو تقاليدُ لها صفةٌ وضعيةٌ في حياةِ الجماعةِ. وفي التربيةِ

والسياسةِ أيضاً نَسْتَبْعِدُ ما هو معاييرُ للتنشئةِ ولممارسةِ السلطةِ والسلوكِ إزاءَها، ونَسْتَبْقي ما هو نظريّاتٌ تفسيريةٌ ونظمٌ ومؤسّساتٌ. ولكنّنا، في جميعِ هذه الحالاتِ، نَبْقى مدركينَ أنَّ انتسابَ هذه العلومِ جميعِها، في وجوهٍ منْها، إلى إحدى المجموعاتِ الثلاثِ الأُخرى (المنطقِ جُزئيّاً إلى الفلسفةِ، السياسةِ جزئيّاً إلى التاريخِ... إلخ) قدْ يَتِمُّ في مناطقِ التقاطعِ بينَ المجموعاتِ المذكورةِ والمجموعةِ النفسانيةِ ـ الاجتماعيةِ، وقدْ يَتِمُّ في غيرِها. فَنَحْتَفِظُ أو لا نَحْتَفِظُ بأجزاءِ المصطلحِ الواقعةِ في مناطقِ التقاطعِ وبتلكَ الواقعةِ في صلبِ المجموعةِ النفسانيةِ ـ الاجتماعيةِ، ونَسْتَبْعِدُ كلَّ ما عَداها. تُسْعِفُنا في استكمالِ تحديدِنا لهذه المناطقِ ملاحظاتُ بياجيه التاليةُ:

(أ) إنَّ المُؤرِّخَ حينَما يَنْحو نحوَ استخراجِ قوانينَ تاريخيةٍ (أيْ انتظاماتٍ اجتماعيةٍ أو اقتصاديةٍ) إنَّما يَتَّخِذُ، في الواقعِ، وجهةَ العلومِ الناموسيةِ. فالاتّجاهانِ البنيويُّ والكمّيُّ في التاريخِ يَؤولانِ إلى جعلِ التاريخِ بُعداً طوليّاً لعلمَي الاجتماعِ والاقتصادِ. والقوانينُ المستخرجةُ تَنْتَمي (حينَما تَتَوافَرُ لها سبلُ الضبطِ الكافيةُ) إلى العلومِ الناموسيةِ.

(ب) إنَّ ثمّةَ معارفَ علميّةً تَتَرَسَّمُ الحدَّ ما بينَ الحقوقيِّ والناموسيِّ. وأبرزُ تأليفٍ لها هو **علم اجتماع القانون** الَّذي اسْتُنْبِطَ، في إطارِه، مفهومُ **الوقائعِ المعياريةِ**، أيْ ما هو معياريٌّ في نظرِ الذاتِ، بينَما هو واقعيٌّ في نظرِ المراقبِ الَّذي يَدْرُسُ سلوكَ الذاتِ في صلتِه بمعاييرَ يُفْتَرَضُ في الذاتِ أنْ تَخْضَعَ لها. ويَنْطَبِقُ المفهومُ نفسُه ـ كما أشَرْنا ـ في حدودٍ متفاوتةٍ، على عُلومِ المنطقِ والأخلاقِ والجمالِ والتربيةِ والسياسةِ واللغةِ.

وهو ما يُجيزُ إفرادَ فروعٍ من علمَي النفسِ والاجتماعِ (تَختَلِفُ درجاتُ نموِّها واستقلالِها) لهذه الحقولِ كلِّها.

(جـ) إنَّ كُلّاً من علمَي النفسِ والاجتماعِ قد تكَوَّنَ أصلاً عبرَ انفصالٍ لم يَكْتَمِلْ عنِ المعرفةِ الفلسفيةِ. ولكنَّ المنطقَ ونظريةَ المعرفةِ (في جانبٍ منهُما) يَنْزِعانِ، هما أيضاً، إلى الاستقلالِ عن الفلسفةِ. فإنَّ نظريةَ المعرفةِ المتعلّقةَ بكلِّ علمٍ من العلومِ تَتَّجِهُ اليومَ إلى التبلورِ في مقابلِ تلكَ المتعلّقةِ بالعلومِ الأُخرى، وليسَ انطلاقاً من مشكلاتِ ما وراءَ الطبيعةِ. هذا الاتّجاهُ ـ وإنْ كانَ لا يَزالُ أوّلياً ـ يُبْرِزُ أهمّيّةَ العلاقاتِ بينَ نظامِ العلومِ والعلومِ الناموسيةِ.

تَرْسُمُ هذه الإيضاحاتُ، في جملتِها، خريطةً لا غِنى عنها ـ وإنْ تَكُنْ مُعَقّدةً ـ للروابطِ ما بينَ العلومِ الناموسيةِ الّتي آختَرْنا تَناوُلَ مصطلحِها وسائرِ علومِ الإنسانِ. بَقِيَتْ إيضاحاتٌ أخيرةٌ تَسْتَكْمِلُ تسويغَ اختياراتِنا الآنفةِ الذكرِ.

(أ) إنَّ آستبعادَ العلومِ اللغويةِ ـ باستثناءِ منطقتَي تقاطعِها مع علمَي النفسِ والاجتماعِ ـ من معجمِنا، يُسوِّغُه (بالإضافةِ إلى الاعتباراتِ المذكورةِ أعلاه) استقلالُ علمِ اللغةِ البارزُ، المستمدُّ من استقلالِ موضوعِه. وهذا حكمٌ لا يُمْكِنُ إطلاقُه لا على علمِ النفسِ ولا على علمِ الاجتماعِ.

(ب) إنَّ العلومَ الناموسيّةَ الأُخرى، وهي الأثنولوجيا (أو الأنتروبولوجيا بالمعنى الأميركيّ) وعِلْمُ الاقتصادِ وعلمُ السكّانِ، وكذلك العلومُ المماسّةُ للقُطبَيْنِ النفسيِّ والاجتماعيِّ (علم النفس الاجتماعيّ وما جَرى مجراه) وأخيراً الفروعُ الناموسيةُ الملحقةُ بعلومٍ معياريةٍ أو ناموسيةٍ مستبعدةٍ أو غيرِ

ناموسيةٍ (علم اجتماعِ القانون، علم النفسِ اللغويّ، علم الاجتماعِ اللغويّ، علم الاجتماعِ السياسيّ، علم اجتماعِ المعرفةِ... إلخ) تَضوي، دونَما صعوبةٍ بارزةٍ، إلى الحقلِ الممتدِّ بينَ القطبينِ النفسانيِّ والاجتماعيِّ، وهو الحقلُ الّذي يَتَحَرَّكُ عليهِ المعجمُ المقترحُ.

(جـ) إنَّ تِقْنيّاتِ البحثِ والتطبيقِ في العلومِ الناموسيةِ المستبقاةِ، (وانقسامَها بالتالي إلى مستويَيْنِ: نظريٍّ وتطبيقيٍّ) تَفْتَحُ مُصْطَلَحَ هذه العلومِ على مُصْطَلَحِ العلومِ الرياضيةِ وعلومِ الطبيعةِ وعلى المصطلحِ الاختباريِّ ـ التِّقْنيِّ العامِّ. ولكنَّ الدخولَ في البعدِ التطبيقيِّ من كلِّ علمٍ يَنْبَغي أن يَظَلَّ مقيّداً باعتبارَيْنِ: الأولُ هو الاستقطابُ المزدوجُ لمُصْطَلحِ المعجمِ ما بينَ علمِ النفسِ وعلمِ الاجتماعِ. وهذا يَدْفَعُ إلى التوسّعِ مثلاً في المصطلحِ المتّصلِ باستخدامِ الرائزِ أو الاستمارةِ، وإلى الاقتصارِ على نخبةٍ ضيّقةٍ من مصطلحاتِ القياسِ الاقتصاديِّ أو الإثنوغرافيا مثلاً. وهو يَدْفَعُ أيضاً إلى تغطيةِ المصطلحاتِ المنتميةِ حَصْراً إلى علمِ النفسِ المرضيِّ والطبِّ النفسيِّ، وإلى استبعادِ مصطلحِ عِلمِ الأعصابِ والصيدلةِ النفسيةِ. الاعتبارُ الثاني هو وجودُ دلالةٍ خاصّةٍ نفسانيةٍ أو اجتماعيةٍ لمصطلحاتٍ مستعارةٍ من العلومِ الرياضيةِ أو الطبيعيّةِ أو من حقولِ التِّقْنيةِ، أو عدمُ وجودِ هذه الدلالةِ، برغمِ استخدامِ هذه المصطلحاتِ في نصوصٍ نفسانيةٍ أو اجتماعيةٍ. فإذا وُجِدَتِ الدلالةُ المذكورةُ وَجَبَ تعريفُ المصطلحِ، وإذا لم توجَدْ (أيْ إذا أمْكَنَ لنا أن نَفْتَرِضَ وجودَ تعريفٍ **كاملٍ** للمصطلحِ في علمِ منشئِه) جازَ الاستغناءُ عن التعريفِ. هذا الاعتبارُ يُساعِدُ على حصرِ المصطلحاتِ الواجبةِ التعريفِ في الإحصاءِ مثلاً، وفي أسماءِ التجهيزِ المختبريِّ، وفي علومِ الحياةِ... إلخ.

الاستقصاء والمعجم وفريق التحرير

تلكَ هي المُقترحاتُ المبدئيةُ المتّصلةُ بـ«حدودِ المجموعةِ الاصطلاحيةِ» (راي) المرشّحةِ للوصفِ. وقدْ بَقِيَتْ أمامَنا أربعُ مسائلَ كُبرى (باستثناءِ المسائلِ التفصيليةِ الّتي تَسْتَوْجِبُ درساً خاصّاً):

(أ) كيفيةُ تَحصيلِ المجموعةِ المذكورةِ من المصادرِ، أيِ الاستقصاءُ الحسّيُّ اللازمُ لحصرِها في ضوءِ المبادىءِ المقرّرةِ أعلاه.

(ب) كيفيةُ التنظيمِ الماديِّ للمعجمِ، أيْ تحديدُ اللغاتِ الّتي يُثْبَتُ فيها المصطلحُ والترتيبُ الألفبائيُّ وتبويبُ المادّةِ ونظامُ الإحالةِ والفهارسُ.

(ج) تَحديدُ الفئةِ الّتي يَنْتَمي إليها المعجمُ من حيثُ المستوى، والمبادىءِ المقرّرةِ لدرجةِ التوسّعِ في كلِّ مادّةٍ ولعناصرِها (التعريفِ اللّغويِّ، عندَ الضرورةِ، التعريفِ الاصطلاحيِّ، الشرحِ، اختلافِ الدلالةِ باختلافِ العلومِ أو المدارسِ... إلخ).

(د) تَشكيلُ فريقِ التحريرِ وكيفيّاتُ تنظيمِ العملِ.

ولَسْنا نُجاوزُ هنا بعضَ الملاحظاتِ المعدَّةِ للتوسيعِ في تقاريرَ ذاتِ طابعٍ تنفيذيٍّ.

(أ) يَرْمي الاستقصاءُ، باديءَ ذي بدءٍ، إلى إعدادِ لائحةٍ مقارنةٍ بمصطلحِ العلومِ النفسانيةِ والاجتماعيةِ (دونَ توخّي الدقّةِ الزائدةِ)، خلالَ مرحلةٍ أولى، في حصرِ هذه العلومِ على النحوِ الموصوفِ أعلاه) وذلكَ في اللغاتِ العربيةِ والإنكليزيةِ والفرنسيةِ. وتَتناوَلُ الجردةُ أربعَ فئاتٍ من المصادرِ، ويُشارُ في اللائحةِ إلى مصدرٍ (أو مصادر) كلِّ مصطلحٍ ويُفْرَدُ

له ملفٌّ خاصٌّ. أمّا فئاتُ المصادرِ فهي:

(١) المُعجماتُ العربيةُ في العلومِ المذكورةِ، وهي قليلةُ العددِ نسبيّاً.

(٢) نخبةٌ من المؤلّفاتِ بالعربيةِ والمُتَرجَماتِ إليها في هذه العلومِ، وبخاصّةٍ ما كانَ منْها مزوّداً بمساردَ للمصطلحاتِ في لغةٍ واحدةٍ أو أكثرَ، وذلك على أنْ تَتِمَّ مَقابلةُ أهمِّ المترجماتِ بأُصولِها، لجهةِ المصطلحِ.

(٣) نخبةٌ من المعجماتِ الموجودةِ بالفرنسيةِ وبالإنكليزيةِ في العلومِ نفسِها.

(٤) نخبةٌ محدودةٌ من الكتبِ والمعجماتِ الفنّيّةِ مختارةٌ من التراثِ العربيِّ ـ الإسلاميِّ، لاستكمالِ الجانبِ العربيِّ ـ الإسلاميِّ من اللائحةِ وللاستئناسِ بالمصطلحِ القديمِ في البحثِ عن مقابلاتٍ لمفرداتِ المصطلحِ الأجنبيِّ. ويُعْمَدُ، في شأنِ هذه الفئةِ، إلى انتقاءِ المفيدِ من مصطلحِها لا إلى إجراءِ جردةٍ كاملةٍ. وأبرزُ المصادرِ الّتي نُرَشِّحُ هي: **آراء أهل المدينة الفاضلة** للفارابي، وكتابُ **الشفاء** لابن سينا، و**المقدمة** لابنِ خلدون، و**كتاب الخراج** لأبي يوسف، ومعجم **كشّاف مصطلحات الفنون** للتهانَويّ. وقد لا نَتجاوَزُها.

تَجري مقابلةُ اللوائحِ المُستخرجةِ من هذه المصادرِ المختلفةِ، ثمّ تُدْمَجُ في لائحةٍ واحدةٍ ويُسْتَكْمَلُ، حيثُ يَكونُ هذا ممكناً، وضعُ كلِّ مُصْطلحٍ في اللغاتِ الثلاثِ. يَتِمُّ، بعدَ ذلك، ترتيبُ اللائحةِ المُوَحَّدةِ ألفبائيّاً في كلٍّ من اللغاتِ المذكورةِ، وتُسْتَخْرَجُ منها لائحةٌ شبهُ نهائيةٍ بمداخلِ المُعْجَمِ، بعدَ حَذْفِ ما يُعْتَبَرُ خارجاً عن النطاقِ المرسومِ في

هذا التقرير. من ثمّ يُسْتَكْمَلُ وضعُ هذه اللائحة في اللغاتِ الثلاثِ لِيَبْدَأَ على أساسِها عملُ التحريرِ. ولكنّ مُباشرةَ التحريرِ لا بدَّ أن يَسْبِقَها تصنيفانِ: واحدٌ حقليٌّ يُوَزِّعَ المداخلَ على حقولٍ رئيسةٍ وأُخرى فرعيّةٍ ويُشيرُ إلى المشتركِ منها، وواحدٌ يَقومُ على درجةِ الأهمّيّةِ. وتَتَقَرَّرُ الإحالاتُ (أوّليّاً، في الأقلّ) على أساسِ التصنيفِ الأوّلِ، وكذلك توزيعُ «النقاطِ» على مداخلِ الحقلِ الواحدِ، ويَتَقَرَّرُ طولُ كلِّ مادّةٍ على أساسِ التصنيفِ الثاني.

(ب) تُرَتَّبُ موادُّ المعجمِ على حروفِ الهجاءِ العربيّةِ، ويوضَعُ أمامَ كلِّ مدخلٍ مقابلاه الإنكليزيُّ والفرنسيُّ. ويُمَيَّزُ في صورةِ الحرفِ ما بينَ التعريفِ والشرحِ، وتُرَقَّمُ فقراتُ هذا الأخيرِ (على ألّا تَتَجاوَزَ كلُّ فقرةٍ عدداً من السطورِ يُتَّفَقُ عليه). ويُمَيَّزُ في صورةِ الحرفِ أيضاً كلُّ مصطلحٍ يَرِدُ في نصِّ المادّةِ ويَكونُ معرَّفاً في المعجمِ. أمّا القسمُ المخصّصُ للإحالةِ فيُسْتَعادُ فيه من هذه المصطلحاتِ ما يَزيدُ مفهومَ المدخلِ تحديداً أو يُعَرِّفُ بحقلِه، ويُضافُ إلى المصطلحاتِ المستعادةِ أُخرى لا تَكونُ وَرَدَتْ في المادّةِ، وتُؤَدّي الوظيفةَ نفسَها. أخيراً يُلْحَقُ بالمعجمِ مسردانِ بالمداخلِ أحدهما إنكليزيٌّ ـ فرنسيٌّ ـ عربيٌّ والآخرُ فرنسيٌّ ـ إنكليزيٌّ ـ عربيٌّ.

ولا بدَّ هنا من ملاحظةٍ على الوضعِ اللغويِّ للمصطلحاتِ العربيةِ، وهي تَنْطَلِقُ منْ أنّ أيَّ مفردٍ لا يصيرُ مصطلحاً ما لمْ يَكُنْ عنصراً في لغةِ علمٍ من العلومِ، مُتداوَلاً في مراجعَ ماثلةٍ بلغةِ هذا المفردِ (راي) لها سلطةٌ معترفٌ بها. ولمّا كانَ التراثُ العربيُّ القائمُ، في علومِ الإنسانِ الحديثةِ، على الحالِ الّتي وَصَفْنا، فإنّ العديدَ من المفرداتِ الّتي قَدْ نَخْتارُ سَتَبْدو

مفتقِدةً هذه السلطةَ الّتي تَمْنَحُ المفردَ صفةَ المصطلحِ. وذلكَ أنّنا واقعونَ لا محالةَ في العيبِ الّذي يَجِدُه راي لبعضِ معاجمِ المصطلحاتِ المتقابلةِ (ومعجمُنا واحدٌ منها): وهو الانطلاقُ من مُصْطلحِ لغةٍ واحدةٍ (هي، في حالتِنا، لغةٌ أجنبيّةٌ) و«نقلُه» إلى لغةٍ أُخرى أو أكثرَ... عِوَضَ اشْتراطِ الصِّفةِ الاصْطلاحيةِ لمداخلِ المعجمِ بسائرِ لُغاتِها. فالحالُ أنَّ التقابلَ بين المفهومينِ اللغويَّيْنِ للفظتَيْنِ تَنْتَمي كلٌّ مِنْهُما إلى لغةٍ لا يَمْنَعُ أن تَكونَ إحداهُما «مصطلحاً» في لغتِها ـ أيْ منتميةً إلى لغةِ علمٍ معيَّنٍ، لا إلى اللغةِ، في جملتِها، وحسبُ ـ وأنْ لا تَكونَ للثانيةِ هذه الصفةُ. ولكنّ وُقوعَنا، نحنُ، في هذا الفخِّ (أكثرَ ممّا يَقَعُ فيه أربابُ اللغاتِ «المتقدّمةِ») أمرٌ لا مجالَ للتفادي منه. وهو يَؤولُ إلى إيلاءِ المعجمِ سلطةً لا تَكونُ، في العادةِ، له وحدَه. لذا وَجَبَ أن يَتَضَمَّنَ بعضُ الموادِّ (وقدْ يَكونُ عددُها كبيراً) «تسويغاً» للَّفظِ العربيِّ المختارِ، يَكونُ في بعضِ الحالاتِ (حالاتِ الاشتقاقِ الجديدِ أو النحتِ أو إحياءِ القديمِ واللجوءِ إلى الغريبِ) **تسويغاً لغوياً**. حتّى إذا كانَ القديمُ مستعاراً لمفهومٍ جديدٍ من علمٍ عربيٍّ قديمٍ، وَجَبَتِ الإشارةُ إلى **الاختلافِ في الدلالةِ والسياقِ**. ذاك ما يَسَعُ المعجمَ أن يقدِّمَهُ مشاركةً في سدِّ نقصٍ ليسَ هو المسؤولَ عنه. هذا النقصُ يُبْرِزُ، عملياً، ضرورةَ حضورِ الاختصاصِ اللغويِّ، في فريقِ التأليفِ. فإنّ عدمَ **مقابلةِ المصطلحِ للمصطلحِ**، في الكثرةِ من الحالاتِ، يوحي حيناً بوفرةِ الحلولِ، عبرَ تزاحُمِ الألفاظِ العربيّةِ المرشّحةِ، وحيناً بعدمِ وجُودِ أيِّ حلٍّ قطعاً. وهما موقفانِ لا يَسَعُ المتخصِّصَ في «العلمِ» أنْ يواجِهَهُما مواجهةً متّسقةً تَجِدُ الحلَّ المناسبَ لكلِّ فئةٍ من الحالاتِ، على **امتدادِ المعجمِ كلِّه**، ما لمْ

يُسْعِفُهُ اللغويُّ. ويزيدُ حضورَ الخبرةِ اللغويةِ ضرورةً، من جهةٍ أُخرى، أنَّ أفضلَ المحرّرينَ المحتملينَ لموادِّ المعجمِ لا يَجْمَعونَ المقدرةَ اللغويةَ ـ بالعربيةِ ـ إلى كفاءتِهم العلميةِ.

تَبْقى مسألةُ النُّبَذِ البيليغرافيةِ في آخرِ الموادِّ أو بعضِها. ونحنُ لا نَجِدُ سبيلاً إلى بَتِّ هذه المسألةِ الآنَ، أيْ قبلَ اختبارِ إمكانيةِ التوصّلِ إلى آختيارٍ غيرِ تَحَكُّميٍّ لعناوينَ تكونُ كافيةً ولا تَجُرُّنا إلى وضعِ لوائحَ ضخمةٍ واهيةِ الصلةِ بأهدافِ المعجمِ. ومن الجائزِ، في أيِّ حالٍ، تأجيلُ البحثِ في المسألةِ، لأنَّ النبذَ المذكورةَ تَكونُ ملحقةً من **الخارجِ** بموادِّ المعجمِ ولا تأثيرَ لها مطلقاً في النظامِ الّذي يَشْتَمِلُ على سائرِ أقسامِ هذهِ الأخيرةِ. أمّا التعريفُ بالمُؤَلّفينَ، سِيَرِهم ومذاهبِهم وتآليفِهم، فاَسْتَبْعَدْنا سلفاً إفرادَ حيّزٍ له في هذا المعجمِ لأنّنا نَرى فيه مشروعاً على حِدةٍ. وأمّا إثباتُ بيليغرافيا للمراجعِ العامّةِ في آخرِ المعجمِ فهو أمرٌ يَسْتأْهِلُ بحثاً لاحقاً أيضاً.

(جـ) المعجمُ المقترحُ **معجم فنّيّ كبير**. أيْ أنّه يَرْمي إلى التعريفِ بمصطلحِ الحقلِ المرسومِ آنفاً في جملتِه، ولا يَتَرَدَّدُ، من حيثُ عبارةُ موادِّهِ، في إثباتِ المُفْرَدِ الاصطلاحيِّ حيثُ يَلْزَمُ، وذلكَ دونَ تَعَمُّدٍ للصعوبةِ ولا للتيسيرِ. ويُتيحُ تبويبُ المادّةِ المقترحُ وسعةُ الحقلِ الّذي يُغَطّيه المعجمُ أن نُمَيِّزَ بينَ ثلاثِ فئاتٍ من الموادِّ نَرى مضمونَ كلٍّ منْها (باستثناءِ المدخلِ والإحالاتِ) على الوجهِ التالي:

(أ) موادُّ تَتَضَمَّنُ تعريفاً وشرحاً. وقدْ تَتَضَمَّنُ أكثرَ من تعريفٍ وأكثرَ من شرحٍ إذا آختَلَفَ المفهومُ باختلافِ العلومِ أو المراحلِ أو المدارسِ والمؤلّفينَ. ونُمَيِّزُ ضمنَ هذه الفئةِ ما بينَ **موادَّ موسوعيّة** هي تلكَ الّتي

تَتناوَلُ العلومَ بأسمائِها والمدارسَ أو الاتجاهاتِ والمفاهيمَ المركزيةَ وأُخرى موجزةٍ تَتَناوَلُ المفاهيمَ الفرعيةَ.

(٢) موادُّ لا تَتَضَمَّنُ غيرَ التعريفِ وتُحيلُ على الأولى أو على فقراتٍ منها لتحصيلِ الشرحِ.

(٣) موادُّ لا تَتَضَمَّنُ غيرَ المدخلِ (باللغاتِ الثلاثِ) والإحالةِ على الأولى لطلبِ التعريفِ والشرحِ معاً.

ولا يُشْتَرَطُ أن تَكونَ المصطلحاتُ ـ المداخلُ، في الفئتين ٢ و ٣، أقلَّ أهمّيّةً من جميعِ ما في الفئة ١. ولكنّ عرضَ نظريةٍ مثلاً في مادّةٍ من الموادِّ الموسوعيةِ يَجِبُ أن يَتَضَمَّنَ تقديماً وافياً لمفاهيمَ مركزيةٍ أو فرعيةٍ منتميةٍ إليها، ما لمْ يُخِلَّ ذلك بتوازنِ العرضِ. فإذا كانَتْ هذهِ المادّةُ الموسوعيةُ حسنةَ التبويبِ أمْكَنَ الاكتفاءُ بالإحالةِ إليها طلباً للتعريفِ بمصطلحاتٍ أُخرى، أيْ أَمْكَنَ الاستغناءُ عن إفرادِ موادَّ لهذهِ المصطلحاتِ. ولهذا المَنْحى صلةٌ وثيقةٌ بما أسْلَفْنا في حالِ الترجماتِ العربيةِ وحاجاتِ المؤلّفينَ والمعلّمينَ والمتعلّمينَ العربِ في علومِ الإنسانِ (القسمِ الأوّلِ). فهؤلاءِ لا يَحْتاجونَ، في كثيرٍ من الحالاتِ، إلى مقابلِ المفردِ الأجنبيِّ ولا إلى مجرّدِ التعريفِ بالمفهومِ بقدرِ ما يَحْتاجونَ إلى الوقوفِ على هذا المصطلحِ أو ذاكَ مقترناً، **في نصّ عربيّ متكامل**، بسائرِ المصطلحاتِ الّتي تَصْحَبُهُ، عادةً، في النصوصِ العلميةِ الأجنبيةِ، والّتي يَسْتَدْعيها أيُّ أداءٍ ذي مُستوىً يَكونُ محورَه هذا المصطلحُ.

(د) يُشيرُ ما تَقَدَّمَ، على وجهِ الإجمالِ، إلى أنَّ ثلاثَ صفاتٍ (بالإضافةِ إلى الكفاءةِ طبعاً) يَنْبَغي أن تَتَوافَرَ في فريقِ التحريرِ: تَعَدُّدُ الاختصاصاتِ وقلّةُ العديدِ نسبيّاً ومركزيةُ التنظيمِ. أمّا تعدّدُ الاختصاصاتِ

فيَفرضُهُ تعدّدُ العلومِ المتناولةِ وتَداخُلها وانتسابُ بعضِ المُصطلحاتِ إلى أكثرَ من علمٍ واحدٍ، على نحوٍ قدْ يَفرِضُ اشتراكَ محرِّرَيْنِ أو أكثرَ في وضعِ مادّةٍ واحدةٍ. وأمّا قلّةُ العديدِ ومركزيةُ التنظيمِ فيُمْليهما التكاملُ المقترحُ ما بينَ فئاتِ الموادِّ المختلفةِ (من المادّةِ الموسوعيةِ إلى مجرّدِ الإحالةِ) وتُمْليهما أيضاً الرغبةُ في لزومِ لائحةِ مداخلِ المعجمِ نفسِه في مصطلحِ التعريفاتِ والشّروحِ، أيِ الرغبةُ في التوصّلِ إلى مصطلحٍ مقفلٍ. هذانِ الاعتباراتِ يَجْعلانِ توزيعَ عملِ التحريرِ على عددٍ ضخمٍ من أصحابِ الاختصاصِ المشتّتينَ جغرافيّاً أمراً يَصِحُّ استبعادُه سلفاً. ولكنّهما لا يَمْنعانِ اللّجوءَ إلى تكليفِ أناسٍ من خارجِ الفريقِ بتحريرِ بعضِ الموادِّ المطوّلةِ أو تلكَ الّتي يَطْرحُ تَحريرُها مشكلاتِ اختصاصٍ تَتعدّى طاقةَ الفريقِ المركزيِّ. وبرغمِ أنّنا نَرى أن تَحْمِلَ الموادُّ تواقيعَ أصحابِها، تحديداً للمسؤوليةِ العلميةِ، فنحنُ نَرى أيضاً أنَّ على نواةِ الفريقِ الاحتفاظَ بالحقِّ في ضبطِ الموادِّ بالمعاييرِ الموضوعةِ، وذلكَ بالاتّفاقِ مع محرِّريها ما أمْكَنَ. أخيراً لا مفرَّ منْ أنْ يَقعَ على هذهِ النواةِ ـ وفيها الخبرةُ اللغويةُ ـ جانبٌ كبيرٌ من العملِ بسببٍ من ضخامةِ مهامِّ التنسيقِ في تصوّرِنا لهذا المعجمِ.

أمّا اللّجوءُ إلى التحليلِ الآليّ فإنّ ضرورتَه مُرَجَّحةٌ في الاستقصاءِ وفي وضعِ لائحةِ المداخلِ وفي ضبطِ مصطلحِ الموادِّ وفي الإحالاتِ والفهرسةِ. ولكنّ هذه المسألةَ تَحْتاجُ، بالطبعِ، إلى دراسةٍ على حدةٍ. ذاكَ أيضاً هو حالُ مراحلِ العملِ الّتي أحْصَتْها هذه الخطّةُ، إذْ يَحْتاجُ كلٌّ منْها إلى وصفٍ مُفَصّلٍ. وذاكَ أخيراً هو حالُ ميزانيةِ المشروعِ.

مراجع المشروع

(١) إبراهيم مدكور (تصدير ومراجعة)، **معجم العلوم الاجتماعية**، القاهرة ١٩٧٥.

(٢) رشدي فكّار، **علم الاجتماع وعلم النفس والانتروبولوجيا الاجتماعية، معجم** موسوعي عالمي، أربعة أجزاء في مجلدين، باريس ١٩٨٠.

(٣) دنيكن ميتشل، **معجم علم الاجتماع**، ترجمة إحسان محمد الحسن، بيروت ١٩٨١.

(٤) محمد عاطف غيث، **قاموس علم الاجتماع**، القاهرة ١٩٧٩.

(٥) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، بيروت ١٩٧٨ و١٩٨٢.

(٦) J. Piaget, *L'épistémologie des sciences de l'homme*, Col. Idées, Paris 1970 et 1977.

(٧) J. Piaget, Ed. *Logique et connaissance scientifique*, Bib. de la Pléiade, Paris 1976.

(٨) Alain Rey, *La terminologie, noms et notions*, Col. Que sais-je?, Paris 1979.

حفريّات فوق السطوح

فقه الجسد في كتاب النهاية

هذا فقهُ الجسدِ في كتابِ «النهاية».

أو إنَّ هذا - ولْنَرْفَعِ المزدوجتَيْنِ - هو فقهُ الجسدِ في كتابِ **النهايةِ**.

و النهايةُ - بينَ مُزْدَوِجَتَيْنِ - كتابٌ لأبي جعفرٍ محمّدِ بنِ الحسنِ الطّوسيِّ[1] الّذي خَصَّتْهُ الشيعةُ الإثنا عَشَرِيَّةُ من بينِ فقهائِها بلقبِ شيخِ الطائفةِ.

وُلِدَ أبو جعفرٍ سنةَ ٣٨٥هـ (٩٩٥م) في طوس، وهي الناحيةُ الفارسيةُ المُشْتَمِلةُ على ضريحِ الإمامِ الثامنِ عليِّ بنِ موسى الرِّضا. وحينَ بَلَغَ الثالثةَ والعشرينَ من سِنِيهِ ٱنْتَقَلَ إلى بغدادَ. كانَ ذلكَ عهدَ نفوذِ

في أصلِ هذه المقالة محاضرةٌ أُلقيتْ بالفرنسية، في مجلسِ الأستاذ دومينيك شوفالييه (Dominique Chevallier) الأسبوعيّ بجامعة باريس - السوربون (باريس ٤) - وذلكَ في كانون الثاني ١٩٨٤. وهي بَقِيَتْ غير مَنشورة

(١) أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، بيروت ١٩٧٠، أ - أت و٧٩٠ ص. والصفحاتُ المرقّمةُ بالحروفِ مقدّمة لآغا بزرك الطهراني فيها عناصرُ وافيةٌ من سيرةِ المؤلّفِ، ٱسْتَقَيْنا منها معظمَ ما يَرِدُ في الصفحاتِ التاليةِ من السيرةِ المذكورةِ. وتُشيرُ الأرقامُ الموضوعةُ بينَ أهلّةٍ في متنِ مقالتِنا إلى الصفحاتِ الّتي نوردُ منها شواهدَ في كتابِ **النهاية**...

الشيعةِ في عاصمةِ العباسيّينَ، فكانَ لا يَزالُ في وُسْعِ شاعرِهم الشريفِ الرضيِّ أنْ يُشْبِعَ مدحَه الخليفةَ القادرَ بالغيظِ والتحدّي:

عَطْفاً أميرَ المؤمنينَ فإنّنا — في دَوْحَةِ ٱلعَلْياءِ لا نَتَفَرَّقُ
ما بَيْنَنا يومَ ٱلفَخارِ تَفاوُتٌ — أبداً كِلانا في المعالي مُعْرِقُ
إلّا ٱلخِلافَةُ مَيَّزَتْكَ فإنَّني — أنا عاطلٌ منها وأنتَ مُطَوَّقُ

قالَ الخليفةُ: «رغمَ أنفِ الشريفِ». فلمْ يَكُنِ الجوابُ أخفَّ وطأةً من الأبياتِ وإنْ لَمْ تَطِرْ ـ له شُهْرَتُها[٢]. وكانَ أنَّ السيّدَ المرتضى ـ وهو أخو الشاعرِ وأصغرُ منه سنّاً تَولّى رعايةَ الطوسيِّ ولم يَخْفَ عليه نُبوغُه، منذُ أن ماتَ شيخُه الكبيرُ الأوّلُ في بغدادَ الشيخُ المُفيدُ سنةَ ٤١٣هـ.

والمُفيدُ والطّوسيُّ حَلقَتانِ من سلسلةٍ ذهبيةٍ تَمْتَدُّ على هذا العَصْرِ الأوّلِ من عصورِ الفقهِ الشيعيِّ. وهو العصرُ الّذي شَهِدَتْ خلالَه بغدادُ بخاصّةٍ ـ وشَهِدَتْ معَها حواضرُ التشيّعِ الفارسيِّ أيضاً ـ تبلوُرَ مجاميعَ كُبرى (كانَتْ هي الأولى عندَ الشيعةِ) من الأحاديثِ والأحكامِ الفقهيةِ تَغذَّتْ منها، حتّى يومِنا هذا، أدبيّاتُ الفقهِ الإماميِّ المتراميةُ الأطرافِ. تَبدأُ تلكَ السلسلةُ بأبي يعقوبَ الكلينيِّ صاحبِ المجموعِ المسمّى بـ**الكافي**. وكان موتُه في سنةِ ٩٤٠م. وهي، بحسبِ الإخباريّينَ الشيعةِ، سنةُ بدءِ الغيبةِ الكُبرى، أيْ غيبةِ الإمامِ المهديِّ الثانيةِ المُسْتَمِرّةِ إلى يومِنا.

وتَتّصِلُ السلسلةُ بآبنِ بابويهِ المُلَقَّبِ بالصّدوقِ، ومؤلّفاتُه جَمّةٌ أظْهَرُها كتابُ **مَنْ لا يَحْضُرُه الفقيه**. وآسْتَلْزَمَتْ ولادتُه، بحسبِ الإخباريّينَ أنفسِهم، شفاعةَ الإمامِ الثاني عشَرَ، إذ بَعَثَ إليه والدُ الصّدوقِ برسالةٍ،

(٢) الشريف الرضيّ، **الديوان**، بيروت، لا تاريخ، الجزء الأول، المقدمة، ص ٣ ـ ٤.

أثناءَ غيبتِه الصُّغرى، سَلَّمَها إلى نائبِهِ المنظورِ، يُطْلِعُه فيها على رغبتِه في أن يَكونَ له ولدٌ يَرِثُه. وقدْ أبْلَغَ المهديُّ صاحبَ الرسالةِ أنَّ دعاءَه سَيُلَبّى، بمشيئةِ اللّهِ، مرّتَيْنِ. فَرُزِقَ ولدَيْنِ أوّلُهما الصّدوقُ. وتُضيفُ الأخبارُ أنَّ آخرَ نوّابِ الإمامِ أعْلَنَ من بغدادَ، في السنةِ الّتي بَدَأَتْ فيها الغيبةُ الكُبرى، وفاةَ والدِ الصّدوقِ، لحظةَ حُصولِها، برغمِ أنّه كانَ على مسافةِ أسابيعَ من مقامِ الرجلِ المُحْتَضَرِ.

والمُرَجَّحُ أنَّ الصّدوقَ الّذي لم تَضْبُطِ الأخبارُ عامَ ولادتِه، لم يُتَحْ له أنْ يَدْرُسَ على الكلينيِّ، فهو إذاً تلميذٌ غيرُ مباشرٍ لهذا الأخيرِ. وأمّا المُفيدُ فهو تلميذٌ مباشرٌ للصّدوقِ وهو، على ما رَأَيْنا، أُستاذُ الطّوسيِّ. ومعَ أنَّ العشراتِ قد تَتَلْمَذوا على الطّوسيِّ فلمْ يَخْتَلِفْ شأنُه في ذلكَ عن شأنِ سابقيهِ، فإنَّ هذه السلسلةَ الأولى من كبارِ الفقهِ الشيعيِّ يَخْفُتُ ألَقُها بعد شيخِ الطائفةِ بعدَ أنْ أربى طولُها على قرنٍ ونصفِ قرنٍ[٣].

فقه الطوسي مُسنداً ومُجرّداً

والطّوسيُّ هو، في أيِّ حالٍ، أوْثَقُ أقرانِه صلةً بالتعليمِ. فهوَ الّذي أعْلى بمُؤلّفاتِه وبعَمَلِه أيضاً أرسخَ المداميكِ في بنيانِ التعليمِ الإماميِّ. وقدِ آضْطَرّهُ الحالُ إلى هَجْرِ بغدادَ

(٣) ليس مرادُنا الإيهامَ بحصولِ آنقطاعٍ في التآليفِ الشيعيةِ لم يَحْصُلْ قطُّ. وإنّما أرَدْنا الإشارةَ إلى نوعٍ من آكتمالِ الأسسِ في هذه المرحلةِ الأولى. راجع في تحقيب علوم الدين الإثني عشرية:
Corbin, Henri: *Histoire de la philosophie islamique*, I, Gallimard, Paris 1964, pp. 54-57.
وراجع في أخبار الصدوق: ابن بابويه القمّيّ، أبو جعفر الصدوق محمّد بن علي بن الحسين، **فقيه من لا يحضره الفقيه**، لا تاريخ، ج١، مقدّمة السيّد حسن الموسوي الخراساني.

قبلَ وفاتِه باثنَيْ عشرَ عاماً، حينَ دَخَلَها جندُ طغرل باي أوّلِ ملوكِ السّلاجقةِ، فأحرَقوا مكتبةَ سابورَ الشيعيّةَ، وكانَتْ كُبرى مكتباتِ المدينةِ ونَهَبوا منزلَ الطّوسيِّ، وكانَ إذْ ذاكَ رئيسَ علماءِ الإماميةِ منذُ اثنيْ عشرَ عاماً، أيْ منذُ وفاةِ أستاذِه السّيّدِ المُرتضى سنة ٤٣٦هـ. عندَ ذلكَ لَجَأ الشيخُ إلى النجفِ، مجاوراً ضريحَ الإمامِ الأوّلِ عليِّ بن أبي طالب. ثمّ إنّه كَرّسَ ما كانَ قد بَقِيَ له من عمرٍ لتنظيمِ التعليمِ الإماميّ، فأرْسى صَرْحَ المؤسّسةِ الّتي صارتْ من بعدِه أكبرَ جامعةٍ للإثنيْ عشريةِ في العالمِ، وهي تَستَقْبِلُ عمّا قريبٍ عامَها الألفَ. ومنذُ أن جاوَرَتِ الجامعةُ الكُبرى رُفاتَ الإمامِ الأكبرِ، باتَتِ النّجَفُ العاصمةَ الروحيةَ لشيعةِ العالمِ بأسرِه.

غيرَ أنَّ أمرَ الشيخِ الطّوسيِّ لا يُقْتَصَرُ على تأسيسِ جامعةِ النجفِ. فنحنُ نَدينُ لقلمِه بآثنينِ من الكتبِ الأربعةِ الّتي ما زالَ فقهاءُ الشيعةِ إلى اليوم يَستَقون منْها جُلَّ معارفِهم الشرعيةِ ويُطْلقونَ عليها، دونَما حاجةٍ إلى ذِكْرِ عناوينِها، آسماً بسيطاً هو «الكتبُ الأربعةُ». هذا ولَيْسَ الاثنانِ الآخرانِ من الكتبِ المذكورةِ إلّا **الكافي** للكلينيّ، و **مَنْ لا يَحْضُرُه الفقيهُ** للصدوق.

أمّا المجموعانِ اللّذانِ ألّفَهما الطوسيُّ فهُما **تهذيبُ الأحكامِ** و **الاستبصارُ في ما اختلفَ من الأخبارِ**. وفي الأوّلِ منهما ١٣٥٩٠ حديثاً تُعْتَبَرُ صحيحةً، وفي الثاني ٥٥١١ حديثاً مختلفاً في نصِّها. وما يَنْكَبُّ عليه الطوسيُّ في هذيْنِ الكتابَيْنِ هو تمييزُ الصحيحِ من المَوْضوعِ والتّوَصّلُ، في ما وراءَ الجدالِ، إلى آستخراجِ الأحكامِ الّتي يَراها مقبولةً. يُشيرُ هذا النهجُ إلى ما قدْ يَجُرُّنا إليه تركيزُ البحثِ على أحدِ

هذينِ المجموعَيْنِ من متاهاتٍ مُفْرِطَةِ التّشَعُّبِ. فإنَّ أساليبَ الأئمّةِ المختلفينَ وميلَهم إلى الرّمزِ، ومعَها تَنَوُّعُ شروحِ الطّوسيِّ نفسِه (وهو يَنْتَقِلُ بينَ المجادلةِ في صحّةِ الأحاديثِ ومحاولةِ التوفيقِ بينَ المختلفِ منها وتَفْسيرِها وصولاً إلى آستخراجِ الحكمِ الشرعيّ) لا تُسَهِّلُ كلُّها مهمّةَ التحليلِ.

يَبْقى أنّنا نَعْرِفُ للطوسيِّ أثراً آخرَ رائعاً يُعْفينا من همِّ البحثِ الأوليِّ في الأسانيدِ ومن التَّخَبُّطِ في شبكةِ التعليقاتِ النقديةِ قبلَ الوصولِ إلى نظامِ العباداتِ والمعاملاتِ الّذي يُريدُ شيخُ الطائفةِ، عبرَ هذا كلِّه، أنْ يَتَخَلَّصَ إلى عرضِه. الأثرُ المذكورُ هو كتابُ **النهاية**، ولعلّ المُحتاجينَ إلى حُكْمٍ شَرْعيٍّ أكثرَ رجوعاً إليه منهُم إلى سابقيه، وإنْ كانَ الذينَ لا يَقْبَلونَ الحكمَ إلّا بعدَ التدقيقِ في أسانيدِه قدْ يُؤْثِرونَ على مُصَنَّفِ الطوسيِّ هذا مجموعَيْهِ الآخرَيْنِ. و**النهايةُ** ـ وهي هنا نهايةُ المأمولِ ـ يُقَدِّمُ نظامَ الشرعِ خلواً ـ أو يَكادُ ـ من أيِّ إسنادٍ. ويُشيرُ إلى هذا الاستغناءِ عنوانُه التامُّ: **النهايةُ في مجرد الفقه والفتاوى**. فالمُجَرَّدُ آسمُ المفعولِ من جَرَّدَ، ومعناها الأصليُّ قَشَّرَ أو عَرّى. **النهايةُ** إذاً عرضٌ للفِقْهِ الإماميِّ وقدْ عُرِّيَ من فضولِه أو آستُخْرِجَ من قشورِه. وهو يَبْسُطُ تحتَ عيونِنا، في نحوٍ من ثمانمائةِ صفحةٍ، بأسلوبٍ لا يُجارى في دِقّتِه ولا في نقاوتِه، جملةَ النظامِ الفقهيِّ، المحيطِ بحياةِ المؤمنِ الدنيا منذُ لَحْظَةِ وِلادتِه إلى لحظةِ موتِه، بلْ إلى غداةِ دفنِه، ومن شروطِ الجهادِ إلى الحالاتِ الّتي يُكْرَهُ فيها تناولُ الثومِ والبصلِ.

وإذا كنّا قدِ آختَرْنا مداراً لهذا النصِّ صورةَ الجسدِ في كتابِ **النهاية** فذاكَ لأنَّ جسمَ الإنسانِ ماثلٌ في قَلْبِ النظامِ الّذي يَعْرِضُه الكتابُ،

أيْ ـ إن شِئْنا التعميمَ ـ في قَلْبِ الشّريعةِ الإسلاميةِ برُمّتِها. فالجَسَدُ هو المَوْضوعُ الماديُّ الأوّلُ للحُكْمِ الشّرْعيِّ وحَقْلُهُ المُمْتازُ. تَتَشكّلُ فيه، وانطلاقاً منه، شبكاتُ العلائقِ الّتي يَصُبُّ الشرعُ انتباهَه على نَظْمِها في دقّةٍ متناهيةٍ. عليه يُكَرّسُ الطوسيُّ تسعةً من «كتبِ» **النهاية** الاثنينِ والعشرينَ مباشرةً لشعائرِ الجسدِ: من الطّهارةِ إلى الصلاةِ إلى الحجِّ إلى النكاحِ، إلى الأطعمةِ والأشرِبَةِ، إلى الحدودِ (أي العقوباتِ).

غيرَ أنّ الجَسَدَ لا يَغيبُ عن أيٍّ من الكتبِ الأُخرى المتّصلةِ مثلاً بالعلاقاتِ بينَ الأفرادِ أو بنظامِ الأُسرةِ أو بالوظائفِ المعنيةِ بأمورِ الجماعةِ. من ذلك مثلاً أن كتابَ الطلاقِ يَلي، بحكمِ موضوعِه، كتابَ الزواجِ (المُسمّى، على جاري العادةِ الفقهيةِ، كتابَ النكاحِ) فَنَراه مُكَرّساً، بخاصّةٍ، للحالاتِ الجسمانيةِ الّتي تُجيزُ الطلاقَ أو تُبْطِلُهُ وللإجراءاتِ المفروضةِ على جسدِ المرأةِ المطلقةِ.

ومن ذلكَ أيضاً أنّ كتابَ القضايا والأحكامِ لا يَسْتَنْكِفُ عنِ التّطرّقِ إلى مِشْيَةِ القاضي وإلى طهارةِ جسمِه وحتّى إلى الشروطِ المُتّصلةِ بطعامِه وما إلى ذلك ممّا يراهُ الكتابُ لازماً لحُسنِ أدائِه واجباتِ منصبِه.

مصدرا النجاسة والطهارة

وأوّلُ ما نَتَعَرّفُ به وجوهَ انخراطِ الجسمِ البشريِّ في العالمِ الماديِّ وعلاقاتِه بإمكاناتِه نفسِها هو شروطُ الطهارةِ الّتي تُصَنِّفُ كلَّ شيءٍ تبعاً لمعيارِ الطهارةِ والنجاسةِ. والطهارةُ شرطٌ واجبٌ للدخولِ في الصلاةِ. وهذه الأُخرى هي ما يُنَظِّمُ كلَّ يومٍ من حياةِ المسلمِ. فكأنّ أحوالَ الجسمِ وأعمالَه تُسْتَجْمَعُ وتُقَوَّمُ مرّاتٍ عدّةً كلّ يومٍ، تهيئةً له لموقفٍ بعينِه هو ذاكَ الّذي يَتّجِهُ فيه بكلّيّتِه نحوَ

ربِّه. وذلك أن حالَ الصلاةِ حالٌ مثاليةٌ، مُقدّسةٌ، يَسَعُها، بحكمِ سُمُوِّها، أنْ تَخْتَطَّ حدّاً واضحاً يُصَنِّفُ على جانبَيْهِ كلَّ ما في مُحيطِ المؤمنِ من أشياءَ. وكلُّ ما يُؤَدّيهِ المُصَلّي محفوفٌ من الخارجِ بأخطارِ النجاسةِ وهو يَحْمِلُها في جسمِه أيضاً.

أمّا مصدرُ النّجاسةِ الأوّلُ في بيئةِ الإنسانِ الطبيعيةِ فهو البعضُ من أنواعِ الحيوانِ. إذْ إنَّ دَمَها وسَلْحَها وبَوْلَها، وحتّى مُجَرّدَ مُلامَسَتِها أو ـ بطبيعةِ الحالِ ـ مُلامَسَةَ جِيَفِها، تُنَجِّسُ ماءَ الوضوءِ وجسمَ الإنسانِ وثيابَه. ولكنَّ النّجاسةَ غَيْرُ مُقَسّمةٍ بالتساوي بينَ أنواعِ الحيوانِ. فإذا نحنُ وَضَعْنا جانباً جِيَفَ الحيواناتِ «ذاتِ النفسِ السّائلةِ» (والعبارةُ للطوسيِّ)، (ص ٥)، وهي كُلُّها نَجِسَةٌ، فإنَّ رَوْثَ الحيواناتِ الّتي يَحِلُّ لَحْمُها لا يُغَيِّرُ طهارةَ ماءِ البئرِ، ويُسْتَثْنى منه ذَرْقُ الدّجاجِ. وذلك أيضاً شأنُ ما يُرْكَبُ أو يُحْمَلُ عليهِ من الحيوانِ، وشأنُ بعضِ الحيواناتِ الأهليةِ كالهِرَرَةِ، فإنَّ رَوْثَها لا يُنَجِّسُ. أمّا الخِنْزيرُ والكَلْبُ فَنَجِسانِ، تُزيلُ مُلامَسَتُهما الطّهارةَ، ويُقالُ إنَّ نفسَهما يُزيلُها أيضاً. وجديرٌ بالإشارةِ أنَّ سَلْحَ الحيوانِ آكلةِ اللحومِ يُعْتَبَرُ مُنَجِّساً هو الآخرُ... إلخ.

من جِهَةٍ أولى، نُلاحِظُ المُطابَقَةَ في عالَمِ الحيوانِ، إذاً، بينَ ما يَحِلُّ أكلُهُ وما يُعْتَبَرُ طاهراً، وكأنّما ارْتَكَزَ الشّرْعُ على الشَّبَهِ ليُنْشِئَ حالةً مُتّصلةً من مُجَرّدِ مُلامَسَةِ الحيوانِ إلى استهلاكِ لَحْمِه استهلاكاً تامّاً في جَسَدِ الإنسانِ. ومن جِهَةٍ أُخرى، يُلاحِظُ الحُكْمُ بنَجاسةِ الحيواناتِ الّتي قدْ تَسْتَهْلِكُ ما يُحَرَّمُ استهلاكُه على الإنسانِ: أي الجيفةُ والعَذِراتُ. ذاكَ ما يُفَسِّرُ الحُكْمَ بطهارةِ ما يُرْكَبُ أو يُحْمَلُ عليه من الدّوابِّ ـ وهي لا تأْكُلُ اللّحمَ ـ إلى حَدٍّ يَجْعَلُ رَوْثَها نَفْسَه غيرَ مُنَجِّسٍ. ولعلَّ ذلك ما

يُفَسِّرُ أيضاً نَجاسَة سَلْحِ الدجاجِ الَّذي قدْ يُفتِّشُ عنْ طعامِه في العَذِراتِ، وما يُفسِّرُ أخيراً آختلافَ الموقفِ من الكلبِ عن المَوْقِفِ من السِّنَّوْرِ. هذا وحينَ نَصِلُ من نهاية الطّوسيّ إلى كتابِ الصلاةِ، نَقَعُ على ما يُؤكِّدُ مَقْتَ الشَّرْعِ العامَّ للحيوانِ المَيْتِ، وهو تَحريمُ الصَّلاةِ في الثّيابِ الحريرِ أو في جلودِ ما لا يَحِلُّ أكلُه من الحيوانِ.

تَبْدو الشَّريعةُ إذاً أقربَ إلى كُرْهِ ما هو عُضْويٌّ. ولا يُفسِّرُ هذا الكُرْهَ ـ خِلافاً لِما تراهُ التَّوفيقيةُ الإسلاميةُ الجديدةُ ـ بالدَّواعي الصِّحِّيَّةِ. وأمّا الَّذي تَضَعُ الشريعةُ ثِقَتَها فيه فهوَ العنصرُ. وهي تَصْطَفي من بينِ العناصرِ الأربعةِ آثْنَيْنِ: الماءَ والترابَ (وأوّلُهما أصلُ الحياةِ والثاني عنصرُ الإنسانِ). فَتَجْعَلُ لهما القُدْرَةَ على إزالةِ النَّجاسةِ. ولا يُنازِعُهُما هذهِ القُدْرَةَ الهواءُ. فهو خَفِيٌّ، يَسْبَحُ فيه كلُّ شيءٍ. لذا كانَتِ السيطرةُ عليه محالاً وبَقِيَ محلَّ شبهةٍ.

أخيراً يَنِمُّ النَّصُّ الشَّرعيُّ عن تَجاذبٍ عميقٍ يَحْكُمُ تصوّرَ النارِ فيه. فالنّارُ مُقْتَرِنَةٌ بحالةِ الخطيئةِ وبالعِقابِ، أيْ بِجَهَنَّمَ الَّتي تَسودُ النارُ مُناخَها، بينَما الجَنَّةُ تَجْري من تَحْتِها الأنهارُ. ولكنَّ للنّارِ، مع ذلك، بَعْضَ الفضائلِ المُطَهِّرَةِ الَّتي نَعْرِفُ أنَّ العقوباتِ، بعامّةٍ، لا تَخْلو منها؛ فاللَّحمُ المَطْبوخُ بالنارِ يَحِلُّ أكلُه ولو بَقِيَ فيه قدرٌ محدودٌ من الدَّمِ. والخُبْزُ تُطَهِّرُه النارُ وإن كانَ قدْ عُجِنَ بماءٍ نجسٍ، إلخ...

ولكنَّ الماءَ بشفافيته البلورية، وهو مِثالُ العُنْصرِ يَزيدُ في فَضْلِه أنّه يَنْزِلُ من السماءِ، هو خَصْمُ النَّجاسةِ المُمتازُ. وتَوافرُه يُبْطِلُ قَطْعاً جَوازَ اللجوءِ إلى التُّرابِ في إعدادِ المُؤْمِنِ نَفْسَه للصلاةِ. وذلكَ أن التَّيَمُّمَ لا يَحِلُّ إلّا مع آمتناعِ الوضوءِ بالماءِ. فالتُّرابُ، وهو عُنْصرٌ قاتِمٌ، مُشْتَبَهٌ في

نقاوتِه، لا يَعْدو أن يَكونَ بَديلاً يُلْجأُ إليه في الظَّرْفِ القاهرِ. فكأنّه مادّةُ الجِسْمِ؛ وكأنَّ الماءَ مادَّةُ الحياةِ. لذا يَفْضُلُ الماءُ الترابَ في الوضوءِ الَّذي هو ـ في ما نرى ـ تَعَرُّفٌ ضمنيٌّ للأصْلِ وتَجاوزٌ يُوصِلُ المُؤْمِنَ إلى ما وراءَ النَّجاسةِ الحادِثَةِ بالمَوْتِ... إلى ما وراءَ ذلك الانحلالِ الَّذي يَأْخُذُ في القضاءِ على وحدةِ الجسدِ، ما إنْ يَلْفُظُ الإنسانُ أنفاسَه الأخيرةَ.

والماءُ، متى كانَ جارياً، طاهرٌ مبدأً، أيّاً يَكُنْ مِقْدارُه، فلا يُنَجِّسُه شَيْءٌ مِمّا يَسْقُطُ فيه ما لم يُغَيِّرْ لونَه أو طَعْمَه أو رائحتَه تغْييراً مَحْسوساً. وأمّا الماءُ الرّاكدُ المَكْشوفُ الصَّفْحَةِ فالبَتُّ في طهارتِه أو عَدَمِها مُتَعَلِّقٌ بقانونٍ كَمِّيٍّ. وذلكَ أنّه إذا كانَ يُساوي كُرّاً (أي مُكَعَّباً يَبْلُغُ ضِلْعُهُ ثلاثةَ أشبارٍ ونصفَ شبرٍ) لَحِقَ حُكْمَه ـ مع شَيْءٍ من التَّحَفُّظِ ـ بِحُكْمِ الماءِ الجاري. وما قدْ يُسْتَغْرَبُ أنَّ مياهَ الآبارِ، مهْما تكُنْ كمّيّتُها، يَخْضَعُ الحُكْمُ بطهارتِها لمزيدٍ من التَّشَدُّدِ في الاحتياطِ. فكلُّ نجاسةٍ تَسْقُطُ في البئرِ، وإن كانَتْ تافِهَةً، تَفْرِضُ على مياهِ البئرِ ـ إنْ جازَتْ هذه العبارةُ ـ نوعاً من التَّكْفيرِ. ولكنَّ حَجْمَ الكَفّارةِ يَخْتَلِفُ بآختلافِ النَّجاسةِ. فإنَّ نُقْطَةً واحدةً من الخَمْرِ أو من المنيِّ أو من دَمِ الحَيْضِ لا تَدَعُ مناصاً من التَّضْحيةِ بمياهِ البئرِ كُلِّها. وأمّا إذا وُجِدَتْ فيها جُثّةُ غريقٍ، فإنه يَصيرُ كافياً أن يُنْزَحَ منها سبعونَ دلواً لِتعودَ طاهرةً. وتَكْفي أربعونَ دلواً لِتَمْحُوَ من البئرِ نَجاسَةَ الكَلْبِ المَيْتِ، وسَبْعُ دِلاءٍ للدَّجاجةِ أو للحمامةِ الغريقِ، وعشرونَ إلى خمسينَ إنْ كانَتِ النَّجاسةُ عَذِرَةَ إنسانٍ بِحَسْبِ يُبوسَتِها أو رُطوبتِها. يُقَدِّمُ هذا التوزيعُ ـ لِمَنْ كانَ في حاجةٍ إلى التكذيبِ ـ تكذيباً آخرَ للفَرَضِيَّةِ الَّتي تَرُدُّ شعائرَ التطهيرِ إلى آعتباراتٍ صِحّيّةٍ. فالبِئْرُ، وهي

البديلُ الرّمزيُّ مِنَ البطنِ، أقلُّ الخزّاناتِ حصانةً وأكثرُها تَعَرُّضاً للشبهةِ. ونجاساتُ البطنِ هي الّتي تَسْتَثيرُ أكثرَ أنواعِ الرفضِ عُنْفاً، فَتَقْضي على صلاحيّةِ مياهِ الآبارِ قضاءً مبرماً.

مقت العضوي

مَعْنى هذا أن الطّبيعةَ لَيْسَتْ هي مصدرَ النّجاساتِ ولا أكثرُ حيواناتها شهرةً بالقذارة. وإنّما النّجاسةُ في جسمِ الإنسانِ نفسِه وفي بَطْنِه على الأخصّ. فكأنّما نَظَرَ الشَّرْعُ إلى البَطْنِ على أنّه مكانُ اللاإرادةِ. فيه تَدورُ تفاعُلاتٌ تَسْتَحيلُ السَّيْطرةُ عليها، يَطْبَعُها طابعُ التّحلّلِ والنّبْذِ. والغائِطُ والبَوْلُ ودمُ الحَيْضِ والمنيُّ هي مُنْتجاتُ هذا البَطْنِ الغامضِ. وهي، متى لُفِظَتْ، أعادَ لَفْظُها إلى الجسدِ توازُنَه من وجوهٍ تَخْتَلِفُ بٱخْتِلافِها. ويَكونُ الجسمُ أثناءَ إنتاجِها مُسْتَعْبَداً لنفسِه، مُسْتَغْرِقاً في أعماقِه المُعْتِمَةِ، ضعيفَ الاستعدادِ للمُهمّاتِ المُعَبِّرَةِ عادةً عن غائيّةِ تنظيمِه الموضوعيّةِ. يُضافُ إلى ذلك أنّ ظاهرتَي التغوّطِ والتبوّلِ ـ وهذا ما قرّرَهُ التحليلُ النفسيُّ ـ لا تَخْلُوانِ من أنْ تُعاشا، في سِرِّ الأعضاءِ والأنسجةِ، على أنّهما لَحْظتانِ يَكونُ الجِسْمُ فيهما فريسةً لخطرِ التحلّلِ. ولا تَنْجو المُتْعَةُ الجِنْسيّةُ أيضاً ـ وهذا ما سَنَعودُ إليه ـ من التّخَوُّفِ نَفْسِه. خُلاصةُ القولِ أنّ الجِسْمَ يَتَحَسَّسُ نشاطَ البطنِ على أنّه نشاطُ موتٍ لا نشاطُ حياةٍ، إذِ الموتُ يُرَدُّ إلى ٱستلابٍ للجسمِ من نفسِه يُفْقِدُه إوالاتِ السَّيْطرةِ على ما هو مَحَلٌّ له من الحوادثِ.

ألا يَصِحُّ أيضاً ـ إذا نحنُ ٱنْتَقَلْنا إلى الطرفِ الآخرِ من الحياةِ ـ أنْ نَعْتَبِرَ هذه الكراهَةَ للبَطْنِ وما يَتّصِلُ بها من طُقوسٍ، تَعبيراً عن الهُجْرانِ

النّهائيِّ لِجَنّةِ ما قبلَ الولادةِ، لِمَرْحَلةِ الطفوليّةِ المُطْلَقةِ الّتي تُكَوِّنُ أثناءَها سوائلُ بَطْنِ الأمِّ، بعكرِها ودَمِها، بيئةَ الطفلِ الحيويةَ؟ ألا يَصِحُّ، من بعدُ، أن يُعْتَبَرَ تطليقُنا هذا لنمطِ الحياةِ الرحميةِ شرطاً لا غِنىً عنه مهما يَكُنْ مؤلماً، لِتَقَبُّلِ واقعةِ الولادةِ وما يَليها مباشرةً من دخولٍ في شِباكِ العالمِ والناسِ، بكُلِّ ما يَضْطَرِبُ بينَ خُيوطِها من صُوَرِ التّنازعِ والتّضامنِ؟ تَكونُ الشعائرُ، في هذه الحالِ، ترويضاً للجسمِ على مُمارسةِ علاقاتِ الجماعةِ، و «توكيداً» منتظماً ـ بالمعنى الپافلوڤيِّ ـ لاكتسابِ المؤمنِ ما كانَ پيار جانيه (P. Janet) يُسَمّيه «وظيفةَ الواقعِ».

وقدْ يَصِحُّ أن كراهةَ الدمِ، بعامّةٍ، وحُرْمَةَ التّقوُّتِ به والنفورَ الشديدَ من دَمِ الحيضِ بخاصّةٍ، لَيْسَتْ في جُمْلَتِها إلّا علاماتٍ لمُغادرةِ التّوَحُّشِ وللرّغبةِ في حِفْظِ أُسُسِ الاجتماعِ بتحريمِ ما يُقَوِّضُها، أي، على الأخَصِّ، بِضَبْطِ العُنْفِ وتنظيمِه وبتقنينِ ما يَصْحَبُ العُنْفَ حَتْماً من سَفْكٍ للدّماءِ. ولكنَّ هذا التعليلَ الأخيرَ ـ إذا صَحَّ ـ لا يَبْدو لنا صادّاً لسابقِه الّذي وَجَدْناه مزيجاً من مخافةِ التّحلّلِ اللازمِ عنِ المَوْتِ ومن إرادةِ الميلادِ الحقِّ في العالمِ. فلَيْسَ سِوى هذا التعليلِ الأخيرِ ما نُعَلِّلُ به الجَمْعَ في تحريمٍ واحدٍ ما بينَ دَمِ الحيضِ والمَنِيِّ ومعهُما ـ على درجةٍ من النّجاسةِ أدنى ـ العَذِرَةُ والبَوْلُ. هكذا يَبْدو الشّرْعُ مَحفوزاً بنزوعٍ غلّابٍ إلى تجاوزِ الطفوليةِ على الأمِّ تَوَصُّلاً إلى إرساءِ الاجتماعِ (الأبويِّ؟) وإلى تجاوزِ عواقبِ المَوْتِ المُدَمِّرَةِ بالوصولِ إلى أقاصيها، أي بالعَوْدَةِ إلى العناصرِ، من جهةٍ أولى، وبالسُّمُوِّ، من جهَةٍ أُخرى، وعلى مُستوىً آخرَ، إلى حالِ السّلامةِ القُصوى المُتاحةِ في الحياةِ الآخرةِ. يُباشِرُ هذان التجاوزانِ في حركةٍ واحدةٍ، فلا نَعْجَبُ،

من بعدُ، أن نُصادِفَ عندَ مُلتقاهُما حيواناً هو بَيْنَ الحيواناتِ أخلقُها بآستثارةِ الشبهاتِ، وهو الخنزيرُ.

فَبِمَ يُعَلَّلُ هذا المَقْتُ الخاصُّ الَّذي يُعْلِنُه الشَّرْعُ للخِنْزيرِ إنْ لم يَكُنْ بالأُلْفةِ القائمةِ ما بينَ هذا الحَيَوانِ وفضلاتِ جِسْمِه العضويةِ، أو بهذا النوعِ من الانسجامِ الَّذي يَظْهَرُ ما بينَ الخنزيرِ وأكثرِ حاجاتِه عفويةً؟ فإنَّ مَراحَ الخِنْزيرِ بما يَبْعَثُه من روائحَ، وبما يَكْتَسي به من لُزوجةٍ، ومعهُ صورةُ الخنزيرِ نفسِه وما فيها من شَبَهٍ بالجيفةِ وبالجنينِ في آنٍ معاً، يَحُلّانِ كلاهُما، على الظاهرِ، في موضعٍ مركزيٍّ من تَصَوُّرِ حالةِ الإنسانِ قبلَ أنْ يَتَحَقَّقَ له الخلاصُ بمؤالفةِ المقدّسِ.

هكذا تَتَبدّى لنا صُوَرٌ ثلاثٌ ظاهرةَ التجانسِ وكأنَّها مصاريعُ لوحةٍ مُثَلَّثةٍ تُمَثِّلُ حالةَ الإنسانِ الأصليةَ تلكَ: وهي دَمُ الحيضِ ومَراحُ الخِنْزيرِ والقَبْرُ الَّذي مَضَتْ عشرةُ أيّامٍ مثلاً على نزولِ صاحبِه فيه. هذه المُلاحظاتُ قدْ تَبْدو أوّلَ وهلةٍ تأوّلاً لا أساسَ له ولكنَّها تَسْتَنِدُ، في واقعِ أمرِها، إلى نصوصٍ شرعيةٍ مختلفةٍ. فإنَّ شعائرَ غَسْلِ الميّتِ وتكفينِه وأوضاعَ المُؤْمِنِ في صلاتِه وشعيرةَ الإحرامِ وهي المَدْخَلُ إلى الحَجِّ الإسلاميِّ، والوصايا المُتَّصِلَةَ بالمُجامعةِ والتّحريماتِ الَّتي تَحُفُّ بالطَّعامِ والشَّرابِ، والاقتصادَ الَّذي تَقومُ عليه العقوباتُ، إلخ... إنّما هي جميعاً مَجالاتٌ يتأكّدُ فيها وجودُ هذا الخَوْفِ الَّذي يَسْتَشْعِرُه المؤمنُ من آحتمالِ فُقدانِ السَّيطرةِ على جَسَدِه، ومن آستسلامِ هذا الأخيرِ إلى نوازعِ التحلّلِ المقيمةِ فيه.

تدبير الموتى

ولْنَبْدَأْ بشعائرِ غَسْلِ الميّتِ وتكفينِه.

ورأسُ ما نَدْخُلُ به في هذا المَوْضوعِ أنَّ الجَسَدَ تُعْلَنُ نجاستُه حالَما يَرِدُ بالمَوْتِ. فتَصيرُ مُلامستُه مُنَجِّسَةً، وهو ما يُوْجِبُ على مَنْ يَتَوَلّى شأنَ الميّتِ أن يَغْتَسِلَ هو نَفْسُه غُسْلاً كبيراً، بعدَ الفراغِ من مُهِمَّتِه حتّى يَعودَ مُتَمَكِّناً من أداءِ فريضةِ الصَّلاةِ. بل إنَّه يَجِبُ عليه الوُضوءُ بعدَ غسلِ الميّتِ وقبلَ إلباسِه الكفنَ. ويَشِفُّ ما يَلي ذلك من أعمالٍ مُتَعَلِّقةٍ بالمَيّتِ، دونَما لبسٍ، عن كَوْنِ الدّافعِ إلى هذا التَّحَوُّطِ حِيالَ الجُثْمانِ إنَّما هو فُقْدانُ الميّتِ كُلَّ سَيْطرةٍ على التّفاعلاتِ الوظائفيةِ أو الكيميائيةِ الَّتي تَصيرُ الجُثَّةُ مُجَرَّدَ فريسةٍ لها. فإنَّ صَيْروراتٍ مُبْهَمَةً، ولو أنَّها غيرُ خافيةٍ، تَأْخُذُ تَعْتَمِلُ في هذا الجُثمانِ الَّذي جَرَّدَهُ المَوْتُ مِنْ كُلِّ إرادةٍ.

ويَكونُ مَعْلوماً أن الجُثَّةَ مَنْذورةٌ لفسادٍ وآنْحلالٍ قريبَيِ الأجلِ. ويَكونُ معلوماً أيضاً، وعلى الأخصِّ، أنَّها عاجزةٌ عن السَّيْطَرةِ على ردودِ أفعالٍ كانَتْ في حياةِ الميّتِ (إن جازَتْ هذه العبارةُ) أسباباً مؤكّدةً للتنجّسِ.

هذا، ويُفَصِّلُ الطّوسيُّ في مُعالجتِه غَسْلَ الميّتِ تفصيلاً لا مزيدَ عليه. وهو، بعدَ أن يُحْصيَ ما يَجِبُ الاستعدادُ به لهذا العملِ، يُمَيِّزُ فيه ما يُشْبِهُ أن يَكونَ ثلاثَ مراحلَ: الغَسْلُ بالمعنى المَحْصورِ ويُسْتَعْمَلُ فيه ماءٌ كثيرٌ مَمْزوجٌ بمسحوقِ السِّدْرِ والكافورِ، ثمّ التَّحنيطُ، ثمّ التَّكفينُ. بعدَ ذلك نَصِلُ إلى وَصْفِ الطوسيِّ شعائرَ الجنازةِ وتَعْدادِهِ شروطَ إسكانِ الميّتِ جَدَثَه. ويُفَصِّلُ الطّوسيُّ الصّلاةَ على الميّتِ، وهي جُزءٌ جَوْهَرِيٌّ من الجنازةِ في الكتابِ الثاني من مُصَنَّفِه، وهو كتابُ الصلاةِ. ولمّا كُنّا نَحْصُرُ كلامَنا ها هنا في ما يَقَعُ على الجسدِ بخاصّةٍ من أعمالٍ مُباشرةٍ، فإنَّنا نَكْتَفي بالملاحظاتِ التالية:

(١) تُسْتَبْعَدُ كلُّ مادةٍ حيوانيةِ الأصلِ من الجهازِ الَّذي يُسْتَعَدُّ به

لِغَسْلِ المَيّتِ وحُنوطِه وتَكْفينِه. هكذا يُكْتَفى من الطيبِ بالكافورِ ومَسْحوقِ السِّدْرِ، وأمّا الكفنُ، وهو يَتَألّفُ من ثلاثِ قِطَعٍ، في الأصلِ ـ وخمسٍ، في الأكثرِ ـ فَيُفَضَّلُ أن يَكونَ من نسيجِ القطنِ. وٱستخدامُ الحريرِ في هذا السبيلِ مَحْظورٌ حظراً صريحاً ولا يَجوزُ أيضاً أن يُسْتَخْدَمَ أيُّ قماشٍ مُطَرَّزٍ بالذَّهبِ أو الأبْريسم. ولا ريبَ أنَّ من المُمْكِنِ أنْ تُحْمَلَ هذه المَحْظوراتُ على مَحْمَلِ ما يَجِبُ من التّواضعِ لِمَخلوقٍ يُهَيَّأُ للقاءِ وجهِ خالقِه، وكذلكَ على مَحْمَلِ المُساواةِ المفروضةِ بينَ البَشَرِ جميعاً في حَضْرَةِ المَوْتِ. غيرَ أنّه يَصْعُبُ عندَ النَّظرِ في هذهِ الأحكامِ وفي ٱنسِجامِها وأحكامٍ أُخرى سَبَقَ ذكرُها، أن لا يَلْتَفِتَ المرءُ ناحيةَ المصدرِ الحيوانيِّ الَّذي يُرَدُّ إليه الحريرُ وناحيةَ الرمزيةِ الَّتي وَجَدَها المَذْهَبُ الفرويديُّ للذَّهَبِ وهي تَقرِنُ هذا الأخيرَ بالعَذِرَةِ.

(٢) يَسْتَوِي البطنُ، على جاري العادةِ، في عينِ التَّقْليدِ الدينيِّ، مَصْدراً لمخاوفَ خاصّةٍ به. فإنَّ على المُحَنِّطِ أن يَمْسَحَهُ بالماءِ المَمْزوجِ بالكافورِ مُتَرَفِّقاً مُحاذراً أن يَغْمِزَه. وعليهِ أن يُغَطّي فرجَي المَيّتِ، قبلَه ودبرَه، بالقُطْنِ، وأنْ يَحْشُوَ القطنَ في الدُّبُرِ ويُكْثِرَ منه للقُبُلِ أيضاً إذا كانَ المَيّتُ ٱمرأةً. وأمّا سائرُ مخارجِ الجسمِ فلا تُسَدُّ بالقطنِ إلّا إذا خُشِيَ أن يَخْرُجَ منها شيءٌ من دَمٍ أو سواهُ من الأخلاطِ النَّجِسَةِ. على أنَّ هذه الاحتياطاتِ تَبْقى في حدودِ الغسلِ والتَّضميدِ البسيطِ ولفِّ الجسدِ بالأكفانِ. وإذا جازَ ها هنا حديثُ التَّحنيطِ ففي هذا المَعنى وهو نسبيٌّ للغايةِ. وذلكَ أنَّ كُلَّ مسٍّ بسلامةِ الجسدِ بُغْيَةَ مَنْعِ الفسادِ عنه مدّةً أطولَ يُواجِهُهُ الشَّرْعُ بالحَظْرِ القَطْعيِّ. لا ريبَ أنَّ دخولَ الجِسْمِ في دَوْرَةِ التَّحَلُّلِ يَسْتَثيرُ رهبةً هائلةً نَتَحَسَّسُ آثارَها في مُعْظَمِ الشعائرِ. غيرَ أنّه يُنْظَرُ

إلى التحلّلِ المذكورِ على أنّه مَحْتومٌ، وهو يُقْبَلُ في نهايةِ المطافِ. من ذلكَ أنَّ تَجصيصَ القبورِ مكروهٌ. فَيُسَجّى الميّتُ على الترابِ وهو عنصرُه الأصليُّ، حتّى يَتَحَلَّلَ فيه ويعودَ بذلكَ إلى طهارتِه الجوهرية.

(٣) يُعالَجُ الميّتُ بحيثُ يَكْتَسي ـ إذا صَحّتْ هذه العبارةُ ـ هيئةَ الإنسانِ النائمِ بِما تُوحي به من طمأنينةٍ. فَتُغْمَضُ عيناهُ ويُطْبَقُ فوهُ ويُشَدُّ لَحْيُهُ، وتُمَدُّ أطرافُه. وأوّلُ ما يَبْدَأُ به الغاسلُ، بعدَ أن يَنْزِعَ عن الميّتِ ثيابَه، العَمَلُ في تليينِ أصابعِه. على أنَّ هذهِ الحَرْبَ الرفيقةَ على التَّشَنُّجِ الَّذي يُحْدِثُه الموتُ لا تُغْني عن حَرْبٍ أُخرى على تَهالُكِ الجَسَدِ وتَضَعْضُعِ ما يَنْتَظِمُ أطرافَه بعدَ أنْ باتَتْ خارجةً عن كلِّ مُراقبةٍ إراديةٍ أو لاإراديةٍ. من ذلكَ أنَّ تكوينَ جِسْمِ الأُنثى يَجْعَلُ من المُسْتَحَبِّ أن يُزادَ في أكفانِها خِرْقَةٌ يُشَدُّ بها ثَدْياها إلى صدرِها وَلُفافَةٌ أُخرى ونمطٌ يُعَدّانِ، على الظّاهِرِ، لِسَتْرِ ما في جَسَدِ المرأةِ من نواتىءَ. وأعمُّ من هذا أنَّ جريدَتَيْنِ من النَّخْلِ أو غيرِه يُلَفُّ عليهما شيءٌ من القطنِ وتُشَدّانِ إلى جَسَدِ الميّتِ بينَ أكفانِه فتَحْفَظانِ للقامةِ مظهرَ الاستقامةِ، وللجِسْمِ مَظْهَرَ التّماسكِ في وَضْعٍ مألوفٍ.

ويَكادُ يَكونُ غنيّاً عن البيانِ أنَّ كُلّاً من هذهِ العمليّاتِ المُعَقَّدَةِ لا ضرورةَ لها بذاتِها. فإنَّ المُعاملةَ الَّتي يُخْضَعُ لها الموتى تَخْتَلِفُ أشدَّ الاختلافِ بينَ ثقافةٍ وأُخرى. فهُمْ، على ما هو معلومٌ، قد يُؤْكَلونَ وقد يُحَنَّطونَ وقد يُعْرَضونَ على الضّواري والكواسرِ وقدْ يُحْرَقونَ. وهمْ، من جهةٍ أُخرى، قَدْ يُوارَوْنَ في نواويسَ أو في توابيتَ تُحْفَظُ بدورِها في مدافنَ صَلْبَةِ البناءِ، إلى هذا الحدِّ أو ذاكَ، مُخْتَلِفَةِ الطّرزِ من حالةٍ إلى أُخرى. عليهِ فإنَّ طريقةَ غسلِ الميّتِ ودفنِه في الإسلامِ لا تُفْهَمُ إلّا في

إطارِ حِكْمَةٍ أو تدبيرٍ عامَّيْنِ لا تَعْدو الأنظمةُ الفقهيةُ، وهي على الحقيقةِ منظوماتٌ لضبطِ الأجْسادِ، أنْ تَبْسُطَ أحكامَهُما. هذا والميزةُ الجوهريةُ الأولى لهذه الحِكْمَةِ هي أنَّ سلامةَ الجسدِ تَتَجلّى فيها على أنَّها قيمةٌ ذاتُ آمتيازٍ.

المعلّق والمنسلّة

وأمّا جسدُ المُصلّي فَيَتَقَدَّمُ إلينا، من غيرِ مُواربةٍ، في الصورةِ المُخالِفةِ لصورةِ الجَسَدِ المَيّتِ. وذاكَ أنَّه يَتَخَلَّصُ بالوضوءِ من النَّجاساتِ المَعْزُوَّةِ إلى آستجاباتِه اللاإراديةِ، أو إلى إسقاطاتِ هذه الأخيرةِ في العالمِ الحيوانيِّ. وهو يَجِدُ، بعدَ ذلك، في نيّةِ العبادةِ المُوَحِّدةِ، مُرْتَكَزاً لشعورٍ عميقٍ بِوَحْدَتِه هو نَفْسِه، ولتنظيمِ حركاتِه وأوضاعِه تنظيماً صارماً للغايةِ. فإنَّ أداءَ فريضةِ الصلاةِ، وهي، بفعلِ التَّكرارِ الكثيرِ، مُعَدَّةٌ للتَّحَوُّلِ إلى عادةٍ، هو المُناسبةُ الَّتي تَبْلُغُ فيها سَيْطَرَةُ الجسمِ على حَرَكاتِه وسَكَناتِه ذروتَها. يَكْفي أنْ نُلاحِظَ ما تَفْرِضُه صلاةُ المُسْلمِ من حِرْصٍ على الطَّهارةِ ومن تَوَجُّهٍ أوْحَدَ، ومن ضَبْطٍ لمواقيتِ الصَّلواتِ الخمسِ اليوميةِ، ومن فواصلَ بينَ التِّلاواتِ، ومن تنويعٍ في الصَّوْتِ رفعاً وخَفْضاً أثناءَ التِّلاوةِ، حتّى نُدْرِكَ أنَّ الصلاةَ المذكورةَ رياضةٌ معقّدةٌ. وهي كذلكَ أيضاً، بما تَنْطَوي عليهِ من أوضاعٍ جَسَديةٍ منوّعةٍ، تُشَكِّلُ مراحلَها الرئيسةَ. هذه الأوضاعُ تُسْعِفُنا في تعرُّفِ ما يَسَعُنا أن نسمّيهِ ـ مستعيرينَ هذه التسميةَ من هنري ڤالون (H.Wallon) ـ «حساسيّةَ المسلم الوضعيّة». ولولا أنَّ النَّصَّ الَّذي يُكَرِّسُه الطّوسيُّ لوصفِ تلكَ الأوضاعِ بالغُ الطولِ، لكانَتْ رَوْعَتُه دافعاً إلى إثباتِه هنا بحروفِه. عليهِ نَكْتَفي ببضعِ ملاحظاتٍ.

(١) رُغْمَ أنَّ الجَسَدَ لا يَكونُ في حالِ جمودٍ، ويَلْبَثُ على آستعدادٍ لتغييرِ وضعِه برشاقةٍ (إذْ تَتَوالى مراحلُ الصلاةِ على وتيرةٍ سريعةٍ نوعاً) فإنَّ كُلَّ حركةٍ لا لزومَ لها تُعْتَبَرُ مكروهةً: من التَّلَفُّتِ يميناً وشمالاً، إلى العبثِ بمواضِعَ من الجسمِ، إلى فرقعةِ الأصابعِ، إلى التثاؤبِ، إلخ... وأمّا الحركاتُ المفروضةُ فهي معرّفةٌ تعريفاً دقيقاً ولا يَجوزُ الارتجالُ فيها.

(٢) يَبْقى الجِسْمُ مشدوداً ولا يَسْتَسْلِمُ إلى الارتخاءِ. ولْنَذْكُرْ هنا وصفَ الطوسيِّ لوضعيةِ الركوعِ: «(...) وآمْلأْ كفَّيْكَ من رُكْبَتَيْكَ مُنْفرجاتِ الأصابعِ، ورُدَّ رُكْبَتَيْكَ إلى خلفٍ، وسَوِّ ظهرَك، ومدَّ عنقَك، وغَمِّضْ عَيْنَيْكَ، فإنْ لم تَفْعَلْ، فَلْيَكُنْ نظرُك إلى ما بينَ رجلَيْكَ» (ص٧١)، إلخ... على أنَّ وضعيّةَ السّجودِ، وهي قِمّةُ الصلاةِ، هي ما يُعَبِّرُ أحسنَ تعبيرٍ عن هذا التوتّرِ الَّذي يَجِبُ أن يَبْقى عليه جسدُ المصلّي، فيُنَبِّهُ المؤمنَ إلى كلِّ ما قد يَشي بركونِ الجسمِ إلى إيروسيّتِه الذاتيةِ. وهكذا يُفْرَضُ أن تَكونَ أصْلَبُ مَواضِعِ الجِسْمِ هي نُقاطَ ارتكازِه دونَ غيرِها في حالةِ السجودِ. وأمّا المواضعُ الليّنةُ فلا يَنْبَغي لها أن تَتَلامَسَ. «فإذا سَجَدْتَ، يَقولُ الطوسيُّ، بَسَطْتَ كَفَّيْكَ مضمومتَي الأصابعِ بينَ يَدَيْ ركبتَيْكَ حيالَ وجهِك ويَكونُ سُجودُك على سبعةِ أعظمٍ [والأولى سبعةُ مركّباتٍ عظميةٍ]: الجَبْهَةِ والكَفَّيْنِ والرُّكْبَتَيْنِ وإبهامَيْ أصابعِ الرجلينِ فريضةً، وتَرْغَمُ بأنفِك سنّةً، وتَكونُ في حالِ سجودِك منفرجاً لا يَكونُ شيءٌ من جسدِك على شيءٍ. ولا تَفْرِشْ ذراعَيْكَ على الأرضِ، ولا تَضَعْهُما على فخذَيْكَ ولا تُلْصِقْ بطنَك بفخذَيْك، ولا فخذَيْكَ بساقَيْكَ. بلْ تَكونُ معلّقاً لا يَكونُ منكَ شيءٌ على شيءٍ» (ص ٧١ ـ ٧٢). يُقَدَّمُ الجسمُ إذاً وهو «مشدودٌ إلى»، ويُنْبَذُ نبذاً تامّاً كلُّ إحساسٍ يَرُدُّ الجسمَ

إلى نفسِه مُعترضاً ما بينَه وبينَ قبلتِه. وهو ما يَرتَدُّ بمُخَيّلتِنا إلى ما رَأيناهُ في شعيرةِ التطهيرِ من تخليصٍ للجسدِ من آثارِ ما يَحدُثُ فيه، ثمّ إلى ما عايَنّاهُ أيضاً من مُعاملةٍ للميّتِ يُرادُ بها تمويهُ آثارِ النزعِ الّذي يَكونُ الجسدُ، في أثنائِه، فريسةً لنفسِه قبلَ أن يَبيتَ فريسةً لفسادِه الذاتيّ الّذي يَبْدَأُ بالموتِ. ويَظْهَرُ لنا القُربُ جليّاً ما بينَ هذه الشعائرِ والنظامِ الّذي تَنْطَوي عليه الصّلاةُ. هذا القربُ يَتمثّلُ في أنّ الجسدَ لا يُترَكُ لشياطينِه لا في السّرّاءِ ولا في الضّرّاءِ، لا في اللذّةِ ولا في الموتِ.

ماذا عن جسدِ الأُنثى؟ يَتَعَيَّنُ على المرأةِ في أيّامِ الحيضِ، أنْ تَمتَنِعَ عنِ الصّلاةِ وحتّى عن التّلبُّثِ في المساجدِ. فإذا طَهُرَتْ من الحيضِ كانَ عليها أن تَلْزَمَ في صلاتِها آداباً خاصّةً بها. وهي كلُّها مُوَجَّهَةٌ تَوْجيهاً واضحاً نحوَ غايةٍ واحدةٍ: الحؤولِ دونَ جسدِ الأُنثى وعَرْضِ فراغِه ورخاوةِ النواتيءِ فيه. فإذا كانَ على الرجلِ المُصلّي أن يَفْصِلَ ما بينَ قَدَمَيْهِ، حتّى لا يَشْعُرَ بأعضاءِ ذُكورتِه، فَيَجْعَلَ بينَهما «مقدارَ ثلاثِ أصابعَ مفرجاتٍ إلى شبرٍ» (ص ٧٠)، فإنَّ على المرأةِ، من جهتِها أن تَجْمَعَ ما بينَ قدمَيْها في القيامِ، وعليها أيضاً أن تَضُمَّ يديْها إلى صدرِها، وهو ما يُذَكِّرُ بالخرقةِ الّتي عَلِمْنا أنّها تُضافُ إلى كفنِ الأُنثى. «فإذا رَكَعَتْ - يَقولُ الطوسيّ - وَضَعَتْ يديْها فوقَ ركبتَيْها على فَخِذَيْها لئلّا تَتطأطأَ كثيراً فَتَرتفعَ عجيزتُها (...) فإذا سَقَطَتْ للسجودِ - يُضيفُ الشيخُ الفقيهُ - بَدَأَتْ بالقعودِ ثمّ تَسْجُدُ لاطئةً بالأرضِ. فإذا جَلَسَتْ في تَشَهُّدِها، ضَمَّتْ فخذَيْها ورَفَعَتْ ركبتَيْها من الأرضِ، وإذا نَهَضَتِ آنسَلَّتِ آنسلالاً لا تَرْفَعُ عجيزتَها أوّلاً» (ص ٧٣ - ٧٤). لا تَحتاجُ هذه الأحكامُ إلى فضلِ تأمّلٍ حتّى تَتَكشَّفَ عن تقديرٍ لفارقٍ رئيسٍ ما بينَ

الصورةِ الّتي لِجسْمِ المرأةِ وتلكَ الّتي لِجسْمِ الرجلِ. فالمرأةُ، وهي مُقدَّمَةٌ إلى الرَّجُلِ أصلاً، عليها أن تَسْتَرِدَّ جسدَها أوّلاً، عندَ التوجّهِ نحوَ المُطْلَقِ الّذي يَتَعَدّى الرجلَ، فَتَضْبُطَ جسدَها وتَلُمَّه. وهي تَفْعَلُ ذلك بتمويهِ ما في هذا الجسدِ من تجاويفَ، وما فيه من نتوءاتٍ في آنٍ معاً، أيْ ما هو منه خلاءٌ مُعَدٌّ للاستقبالِ، وما هو بارزٌ يَعْتَرِضُ النظرَ. كانَ يَسَعُ جسدَ الرجلِ أن يَتجاوَزَ نفسَه إلى أعلى من غيرِ وَسيطٍ، في نوعٍ من الوحدةِ المجرّدةِ، القائمةِ وراءَ الحسّ. وأمّا جَسَدُ الأُنثى فإنَّ عليه، حتّى يُؤْذَنَ له بالدخولِ في العبادةِ، أن يَجْعَلَ من نفسِه على نحوٍ سحريٍّ، مساوياً، في حيادِه وفي آستقامةِ خطوطِه، جسدَ الرجلِ.

حرمة الجسد، حرمة الخليقة وأمّا الإحرامُ، أي آشتمالُ نوعٍ من الحرمةِ العامّةِ على الجسدِ، وهو شعيرةُ ترويضٍ للنفسِ وَرِثَها الإسلامُ عن حجِّ الجاهليةِ، ولكنّه عَدَّلَ فيها على الأرجحِ، فهو شَعيرةٌ مُزْدَوِجَةُ التَّوَجُّهِ غايةَ الازدواجِ. فإذا تَوَجَّهَ المُحْرِمُ إلى رَبِّهِ بالتلبيةِ «حَرُمَ عليهِ لُبْسُ الثيابِ المَخيطةِ والنِّساءُ والطِّيبُ والصيدُ» (ص ٢١٧). ويُقَدَّمُ للإحرامِ بأعمالِ نظافةٍ وطهارةٍ، فَيَقُصُّ مُريدُ الإحرامِ أظفارَه ويَأْخُذُ «شيئاً من شاربِه» ويُزيلُ الشعرَ «من جسدِه وتحتَ يديْهِ» ما خَلا شعرَ الرأسِ واللحيةِ إذْ يَجِبُ توفيرُهُ من أوّلِ ذي القعدةِ (ص ٢١١ - ٢١٦). ويَجِبُ الغسلُ أيضاً قبلَ أن يَلْبَسَ المحرمُ ثوبَيْ إحرامِه، وأفضلُ ما يكونانِ من القطنِ المَحْضِ الأبيضِ. ويَكونُ الإحرامُ بعدَ صلاةٍ. حتّى إذا هُيِّئَ الجِسْمُ على هذه الصورةِ كان عَليهِ أن يَتّقي، بعدَ الإحرامِ والتلبيةِ، أيّاماً عديدةً لا يَحظى فيها من العنايةِ بنظافتِه إلّا بما كانَ فريضةً. حتّى أنَّ المُحْرِمَ

تَجِبُ عليه الكفّارةُ إذا نحّى عن جِسْمِه قَمْلةً أو قَتَلَها. ولا يَجوزُ للمُحْرِمِ مسُّ الطّيبِ أو شَمُّه ولا الإمساكُ على أنفِه ممّا يَبْلُغُه من الروائحِ الكريهةِ. هذا وتَبْقى الطهارةُ المفروضةُ للصلاةِ واجبةً عليه، ولكنَّ مُجرّدَ دُخولِ الحمّامِ مَكْروهٌ له. وعِلّةُ ذلك أنَّ على المُحْرِمِ أنْ يَجْتَنِبَ سُقوطَ شعرةٍ واحدةٍ من رأسِه. والنيّةُ الّتي بها يَنْعَقِدُ الإحرامُ صريحةٌ في هذا الصددِ: «أحْرِمُ لك شعري وجسدي وبشري من النساءِ والطيبِ والثيابِ، أبْتغي بذلكَ وجهكَ والدارَ الآخرةَ» (ص ٢١٣). هكذا يَتَجاوزُ الإحرامُ كلَّ شعيرةٍ أخرى في الوصولِ بآحترامِ تمامِ الجسمِ البشريِّ وسلامتِه إلى نهايتِه القُصوى. بلْ إنَّ هذا الاحترامَ يَنْتَشِرُ لِيَتَحَوَّلَ إلى احترامٍ مطلقٍ لمملكةِ الحياةِ كلِّها. وهو ما يُؤكِّدُ، مرّةً أُخرى، وجودَ أصلٍ في جسمِ الإنسانِ لكلِّ قيمةٍ ولكلِّ عاملٍ مُتَّصِلَيْنِ بالطّهارةِ والنجاسةِ، ممّا يُنْسَبُ إلى عالمِ الحيوانِ. فمنذُ أنْ يُسَلِّمَ الجسدُ، بفعلِ آشتمالِ الحرمةِ عليه، إلى نوعٍ من الحالِ الطّبيعيةِ الجزئيةِ يَتَمَثَّلُ في تَرْكِ الشَّعْرِ والأظفارِ تَنْمو على سجيّتِها، وفي آستبعادِ كلِّ مُسْتَحْضَرٍ صناعيٍّ من وجوهِ العنايةِ بالجسمِ، يَنْحو عالمُ الحياةِ الحيوانيةِ وحتّى النّباتيةِ إلى الإفلاتِ من قبضةِ التّصنيفِ والتّمييزِ الّتي يَشُدُّها عليه الإنسانُ، وإلى آستردادِ حرّيّتِه في الحياةِ وفي النّموِّ، وهي الحرّيّةُ الّتي يَكْفُلُها له آنتماؤه، كما الإنسانُ، إلى الخليقةِ. فإذا أخذَ الإنسانُ ريشةً واحدةً، في أثناءِ الإحرامِ، من ريشِ حمامِ الحرمِ، وَجَبَتْ عليه كفّارةٌ. وقدْ ذَكَرْنا الرجوعَ الجزئيَّ إلى «الطبيعةِ». والواقعُ أنَّ الجسمَ يَلْزَمُ مسلكاً مُتَزَهِّداً، في المجالِ الجنسيِّ، بخاصّةٍ. ويَدْخُلُ في هذا البابِ تركُ كلِّ تنظيفٍ أو تزيينٍ للجسمِ لا يَتّصِلُ بمَعْنى الطهارةِ المفروضةِ للصلاةِ. والحقُّ أنَّ دلالةَ الإحرامِ يُبْحَثُ

عنها كلِّها في هذه الوجهةِ. فهو يُفرِّقُ بينَ ما يَلْبَثُ ممزوجاً في مجرى الحياةِ العاديِّ: بينَ الإنسانيِّ والإلهيِّ، وبينَ المُقدَّسِ وغيرِ المُقدَّسِ.

ويُطْلَقُ على الطوافِ الأخيرِ في الحجِّ آسمَ طوافِ النساءِ. وهو يَخْرُجُ بالحاجِّ من حالِ الإحرامِ إذ يَحِلُّ له الجماعُ. يُسلِّطُ هذا الأمرُ ضوءاً على حالِ النّجاسةِ الأصليةِ أو الذاتيةِ الّتي تَصِمُ كلَّ ما تَقَعُ عليه شُبْهَةُ النّيْلِ من سلامةِ الجسدِ أو تمامِه: من القَذْفِ إلى التّغوُّطِ.

وذاك أنَّ الجَسَدَ لا يَمْلِكُه الإنسانُ الّذي يَتَجَسَّدُ فيه وإنّما يَمْلِكُه خالقُه. وإذا كانَ يُؤْذَنُ للإنسانِ الواقعِ تحتَ وَطْأةِ الحاجاتِ، أنْ يُلْقِيَ بيدَيْه، من الجهةِ الأولى، إلى عالمِ العلاقاتِ (وهو عالمُ نضالٍ يَنْتَهي إلى إنشاءِ التفاوتِ بينَ مكوّناتِ الخليقةِ) وأنْ يَنْطَوِيَ، من الجهةِ الأخرى، على اللّذّاتِ الّتي يَبْدو فيها وكأنّه يَجْعَلُ غائيتَه في ذاتِه، فإنَّ هذا النسيانَ المُزْدَوجَ يَجِبُ أنْ لا يُنْظَرَ إليه إلّا على أنه تنزّلٌ يَتَفَضَّلُ به الخالقُ على المخلوقِ. والإحرامُ إذ يُعْلِنُ تعليقَ هذا التنزّلِ إنّما يُذَكِّرُ بوجودِه، في الأصلِ. ثمّ إنَّ شعيرةً بديلةً هي النحرُ الّذي يُجَدِّدُ تضحيةَ إبراهيمَ الأولى تَبْدو وكأنّها رجاءٌ إلى الخالقِ أنْ يَرْفَعَ يدَه عن «جزءٍ» أو ـ بعبارةٍ أصحَّ ـ عن بعدٍ من أبعادِ مخلوقِه، فتعودُ الإباحةُ إلى حياةِ الإنسانِ بآستعادةِ الجسدِ حقَّ التمتّعِ بما يَنْطَوي عليه هو نَفْسُهُ مِن إمكاناتٍ، وهو حقٌّ محفوفٌ بالشروطِ، وممزوجٌ بالشعورِ بالذنبِ.

من آداب الخلوة إلى العذابات نُحْصي: الحذَر من الحياةِ النباتيةِ والحنينَ إلى العناصرِ، تجذّرَ ثنائيةِ الطّهارةِ والنّجاسةِ في الجَسَدِ نَفْسِه، والخُروجَ من حُضْنِ الأمِّ تمهيداً لإدراجِ الجسدِ في شَقاءِ هذا العالمِ،

والنزوعَ في الوقتِ نَفْسِه إلى فردوسٍ آخرَ، الرعبَ الفظيعَ من آستغراقِ الجسمِ في عمليةِ التحلّلِ الّتي يَفْتَتِحُها المَوْتُ ومُحاولةَ تجاوزِها نحوَ عناصرِ الخليقةِ الأولى، رَفْضَ الإيروسيةِ الذاتيةِ والتوجّهَ نحوَ أُفقٍ مفارقٍ، توسيطَ الرجلِ في العلاقةِ ما بينَ جسمِ المرأةِ والمُقدّسِ، الرفعَ من شأنِ تمامِ الخلقةِ الجسديةِ (وهي عملُ الخالقِ) وتصويرَ كلِّ تدخّلٍ في أحوالِ الجسدِ، في سبيلِ آستجابةِ الرغباتِ المنبثقةِ من الحياةِ العلائقيةِ، على أنّه مَشْروطُ الإباحةِ بِتَنَزُّلٍ إلهيّ. تلكَ هي سماتُ الجسمِ المُعاشِ على ما لاحَ لنا ونحنُ نَنْظُرُ في نصِّ الطوسيّ. ولعلّنا لا نُضيفُ إليها شيئاً كثيراً إذا ما تَوَسَّعْنا بالتّحليلِ نحوَ الأحكامِ المُتَعَلِّقةِ بالصيامِ أو بالجهادِ أو بالنِّكاحِ والطلاقِ، أو بالصَّيْدِ والذّبائحِ وبالأطعمةِ والأشربةِ، أو بالحدودِ والدياتِ، أخيراً. فلا يُجاوِزُ هذا التوسُّعُ أن يزيدَ العرضُ الّذي نحنُ بصددِه طولاً من غيرِ كبيرِ طائلٍ. لذا نَكْتَفي بمُلاحظتَيْنِ أو ثلاثٍ تُضافُ إلى ما سَبَقَ، وتَبْدو موافِقةً ما آستَنْتَجْناهُ موافقةً ذاتَ مغزًى آستثنائيّ الأهمّيّة.

لا يَنْحَصِرُ تَقنينُ الحياةِ الجنسيةِ في تنظيمِ نواحيها العلائقيةِ: من إحصاءِ حالاتِ الحُرْمَةِ بالنَّسَبِ أو بالسَّبَبِ إلى فَوضِ عَقْدِ النِّكاحِ، إلى تحديدِ عددِ النساءِ الشرعيّاتِ، إلى أحكامِ السراري وملكِ الإيمانِ، إلى إجراءاتِ الطلاقِ، إلى تحريمِ اللّواطِ والسُّحاقِ، وكراهَةِ الإتيانِ في الدبرِ، إلخ... ويَتَطرّقُ تشريعُ النكاحِ ـ ولو أنَّ أكثرَ هذا التطرّقِ تعدادٌ للمكروهِ والمُسْتَحَبِّ لا للحرامِ والحلالِ ـ إلى تهيئةِ المرءِ جسدَه للجماعِ وإلى المَسْلَكِ الّذي عليه أن يَسْلُكَه فيه. فلا يَبْقى الجِماعُ عملاً يُؤْذَنُ للجسمِ فيه بإرخاءِ عنانِه أو بالتمتّعِ من غيرِ حدٍّ حتّى في وجُوهٍ مِن الجِماعِ لا

يَكونُ لها ـ إن جازَتْ هذه العبارةُ ـ مِساسٌ مباشرٌ بالشريكِ. بلِ الجِماعُ منظومٌ نظماً شعائريّاً يَكادُ يَكونُ تامّاً. ومن ذلكَ أنّ المُجامِعَ يُوصى بذِكْرِ آسمِ اللّهِ قبلَ الجِماعِ، وبأنْ يَسْأَلَه أن تَكونَ ثَمَرَةُ الجِماعِ «ولداً ذكراً سويّاً ليسَ في خلقِه زيادةٌ ولا نقصانٌ» (ص ٤٨٢)، ولا يَسْتَقْبِلُ المُجامِعُ القِبْلَةَ ولا يَسْتَدْبِرُها، ويُكْرَهُ للرجلِ أن يَعْزِلَ عن آمرأتِه الحُرَّةِ إلّا بإذنِها، وأمّا الأَمَةُ فلا بأسَ بالعَزْلِ عنها. ثمّ إنّ الغسلَ مفروضٌ بعدَ الجِماعِ.

لا تُوصي الشريعةُ بآجتنابِ المُعاشرةِ، ولكنّها تَسْتَوْلي على فعلِ الجِماعِ من داخِله. فما أشَرْنا إليه من وجوهِ التقييدِ يَرْمي إلى ردِّ هذا الفعلِ نحوَ غايتِه الأصليةِ: حِفْظِ النَّسْلِ لا المُتْعَةِ. والشَّريعةُ تَضَعُ الفِعْلَ نفسَه، حينَ تَجْعَلُه سبباً للتنجيسِ، في مواجهةِ العبادةِ، مُشَدِّدَةً بذلك على دوامِ الاعتبارِ بجوهرِ هذا الفعلِ: أيْ بكَوْنِه تفضّلاً من الخالقِ على الإنسانِ، أباحَ لهذا الأخيرِ أنْ يَتَصَرَّفَ بإمكاناتٍ قائمةٍ في جسدِه، ولكنْ معَ آستبقاءِ الغايةِ الإلهيةِ ماثلةً، إلى أبعدِ حدٍّ متاحٍ، في نيّةِ الفاعلِ وآعتبارِه.

في نِطاقٍ آخرَ، تَبْدو إقامةُ الحدودِ الشرعيةِ مُخالفةً لأوّلِ وَهْلَةٍ، ما بالَغْنا في التّشديدِ عليه من تَعَلُّقِ الشّريعةِ بسلامةِ الجسمِ الإنسانيّ وتمامِه. فإنَّ الجَلْدَ والقطعَ والرجمَ والحرقَ والصلبَ والقتلَ بالسَّيفِ، إلخ... وهي كلُّها حُدودٌ شرعيةٌ، تَنْطوي جميعاً على تأثيرٍ مباشرٍ في الجسمِ، وهي تَدْخُلُ في بابِ ما يَسَعُنا أن نَسْتَعيرَ لتسميتِه عبارةً من ميشال فوكو: «العذاباتُ الفاقعةُ»، إذ تَحْصُلُ، في مُعْظَمِ الحالاتِ، بِمَحْضَرٍ من جُمهورِ المؤمنينَ وتَفْتَرِضُ، في بعضِ الحالاتِ، مُشاركةً عمليةً من جانبِ هذا الجمهورِ. وهي تَبْدو وكأنّها تَبْتَغي إرهابَ

الجمهور قبلَ أن تَبْتَغي تقويمَ المذنبِ أو تحييدَه بعزلِه. فالسِّجْنُ مثلاً، غيرُ معدودٍ بينَ الحدودِ الشرعيةِ، والغرامةُ والعِوَضُ وما إليهما لا يُعَدّانِ بديلاً مقبولاً من العقوبةِ الجسديةِ إلّا بعدَ موافقةٍ معلنةٍ من المجنيِّ عليه أو من أوليائِه أو أيضاً حيثُ لا تَكونُ النيّةُ الجرميةُ حاصلةً. ولا يُقْبَلُ هذا الاستبدالُ، على أيِّ حالٍ، إلّا في فئاتٍ بعينِها من الأفعالِ الجرميةِ (إصاباتِ الأعضاءِ والجوارحِ، الضررِ الماديِّ، إلخ...) ولا يَجوزُ في حالاتٍ أُخرى، مثلِ السَّرقةِ أو الزِّنى.

مع ذلكَ لا يَجوزُ أن يُعَدَّ تألُّبُ الحدودِ الشرعيةِ هذا على أجْسادِ المُذنبينَ تخلّياً عن القيمِ المُتَّصِلَةِ بسلامةِ الجسدِ. فلا يَجِبُ أن نَنسى أوّلاً أنّنا في مجالِ العقوباتِ. ثمّ إنَّ تفاصيلَ بالغةَ الدلالةِ يَجِبُ أن تُلاحَظَ، منها أنَّ جَسَدَ القاتلِ الّذي يُقْتَلُ قِصاصاً لا يَجوزُ أن يُمَثَّلَ به أيّاً تَكُنْ فظاعةُ التمثيلِ الّذي مَثَّلَه هذا الجاني بضحيّتِه، ومنها أنَّ الزّانيَ والزّانيةَ يُرْجَمانِ من الوراءِ لا مواجهةً، ويكونُ الرَّجْمُ بأحجارٍ صغارٍ، ويُحظَّرُ آستعمالُ الكبارِ منها. أخيراً يُساوى في آحتسابِ الديَةِ ما بينَ حياةِ الضحيّةِ وبينَ البعضِ من أعضاءِ الجسمِ أو جوارحِه. فإنَّ دِيَةَ العينَيْنِ لا تَنْقُصُ شيئاً عن دِيَةِ النفسِ، وذلك أيضاً شأنُ الأذنَيْنِ والأنفِ والشَّفتينِ واللّسانِ والأسنانِ والأصابعِ والذَّكرِ والخِصْيَتَيْنِ، إلخ... عليه تكونُ دِيَةُ العَيْنِ الواحدةِ نِصْفَ دِيَةِ النفسِ، ودِيَةُ السنِّ الواحدةِ ـ إذا ضَرَبْنا صفحاً عن توزيعِ الشَّرْعِ الأسنانَ إلى فئاتٍ ـ جزءاً من ثمانيةٍ وعشرينَ جزءاً من ديَةِ النفسِ وهكذا دواليكَ.

وهكذا تَتّخِذُ الحدودُ الجسديةُ دلالةً مخالفةً تمامَ المخالفةِ لآفتراضِ الخفّةِ أو الاحتقارِ حيالَ الجسدِ وتمامِ وظائفِه. فَنَحْنُ إذا ضَمَمْنا إلى

لائحةِ الحدودِ الشرعيةِ لائحةَ دياتِ النفوسِ والأعضاءِ والجوارحِ بَدا لنا المشهدُ ـ برغمِ ما فيه من قَسْوَةٍ رهيبةٍ ـ دالّاً، هو أيضاً، على الحُرْمَةِ العظيمةِ الّتي يُحِلُّ فيها الشَّرْعُ جِسْمَ الإنسانِ.

حدود عمل التوحيد

بَقِيَتْ خُلاصاتٌ للختامِ، أولاها أنَّ الشريعةَ تُحاشي كلَّ المُحاشاةِ أن تَنْظُرَ إلى الجِسْمِ نَظَراً برّانياً. فإنَّ حديثَ الرسولِ الّذي يَنُصُّ على أنَّ «الأعمال بالنيّات» لم يَبْقَ مجرّدَ كلمةٍ قيلَتْ، بل إنّه مقدّمةٌ أساسٌ من مُقدِّماتِ الشريعةِ، ومبدأٌ ناظمٌ للنَّصِّ الفِقْهيِّ. ومن أماراتِ ذلكَ أن شعائرَ العبادةِ والصلاةِ بخاصّةٍ تُعَدُّ باطلةً إذا لم يَسْبِقْها عقدٌ صريحٌ للنّيّةِ. وتَتَناثَرُ على صفحاتِ **النهاية** مقاطعُ وفقراتٌ تَرْمي إلى آلتماسِ المخرجِ لِمَنْ خالَفَ الشرعَ ناسياً: من المُصلّي الّذي يَسْهو فيعودُ لا يَعْلَمُ إلى أيّةِ ركعةٍ من صلاتِه وَصَلَ، إلى الحُجّاجِ الّذين يَغْلَطونَ في إحصاءِ أشواطِ طوافِهم حولَ البيتِ، إلى الصائمِ الّذي يَأْكُلُ أو يَشْرَبُ خطأً في أيّامِ رمضانَ، إلخ... وفي تَصْنيفِ الجناياتِ والذُّنوبِ وتقديرِ العِوَضِ المناسبِ كلّاً منها يُمَيِّزُ النصُّ الفقهيُّ أوضحَ تمييزٍ ما بينَ العمدِ والخطأِ وشبهِ العمدِ. فالجِسْمُ، في الشَّريعةِ، أبعدُ ما يَكونُ البعدُ عن الآلةِ المُجرَّدَةِ، وهو يَسْتَمِدُّ من بطانتِه الواعيةِ أصالةً جذريةً.

على أنَّ تَعَرُّفَ الشريعةِ، على هذه الصورةِ، قصداً ماثلاً في قلبِ الفعلِ ومفضياً بالضرورةِ إلى تفريدِه، لا يحولُ دونَ نزوعِ الشريعةِ نَفْسِها نزوعاً قويّاً إلى إدراجِ الأفعالِ في فئاتٍ موحّدةٍ. من ذلك أنَّ النّيّةَ بِمُفْرَدِها تَبْقى قاصرةً عن تشكيلِ عملِ العبادةِ، أيْ عن منحِه شكلَه.

فالشَّكلُ المَذْكورُ موجودٌ قبلَ العملِ، وهو مَرْسومٌ بأدنى تفاصيلِه عَيَّنَتْه إرادةٌ مشترعةٌ هي بالضرورةِ عُليا وإنْ لم تَكُنْ إلهيّةً دائماً. لذا كان على الجِسْمِ أن يَخْضَعَ لنظامِ الفريضةِ الجاهزِ، ولَمْ يَجُزْ للفردِ أن يَبْتَدِعَ، كلّيّاً أو جزئيّاً، طريقتَه الخاصّةَ في العبادةِ.

فالنّيّةُ لا تُجاوِزُ أنْ تُطْلِقَ العملَ وأنْ تُنْعِشَ - في الحالةِ المُثلى - آلةَ الشعائرِ المعقّدةَ. وفي هذا ما يَرْتَدُّ، على نحوٍ ما، بالعملِ إلى ضربٍ من البرّانيّةِ. فحتّى الأدعيةُ - وهي حرّةٌ في المبدأ - ويَسَعُها أن تَفْصِلَ ما بينَ ركعتَيْنِ من الصلاةِ أو أن تكونَ خاتمةً لها أو أن تُتْلى مستقلّةً عنها - قدِ انْتهى التقليدُ إلى توحيدِها، ونَشَأَ منها نوعٌ أدبيٌّ قائمٌ برأسِه. هذا وتَقومُ مُحاسبةٌ مَهولةٌ على تنظيمِ العبادةِ، بل على تنظيمِ الشريعةِ برُمَّتِها. ولا يَسَعُ المرءَ إلّا أنْ يُلاحِظَ أهمّيّةَ الحسابِ الّذي تَخْضَعُ له الصلاةُ - ناهيكَ بسِواها من العباداتِ والمعاملاتِ - ويَبْسُطُه نصُّ الطوسيِّ. فإنَّ كلَّ شيءٍ مُحْصىً بعددٍ: الصلواتُ الخمسُ المفروضةُ، والنّوافلُ ما كانَ منْها في الليلِ، وما كانَ في النهارِ، والصلواتُ المُتَّصِلَةُ بمُناسبةٍ بعينِها، وكذلكَ الرَّكَعاتُ الَّتي تَتَأَلَّفُ منها كلُّ صلاةٍ، والأعمالُ الّتي تَتَشَكَّلُ منها كلُّ ركعةٍ، وما يَكونُ فيها من تكرارٍ، فرضاً أو جوازاً، وما يُتَخَيَّرُ لكلِّ حالةٍ من تلاوةٍ من القرآنِ، إلخ... هكذا يَكْفي النظرُ في الوجهِ الكَمّيِّ من الصلواتِ المفروضةِ على المؤمنينَ أو المُسْتَحَبَّةِ منهم لتحصيلِ الشعورِ الواضحِ بأنَّ الصلاةَ وسيلةٌ فعّالةٌ إلى توحيدِ المسالكِ وتقريبِ الشبهِ ما بينَ الأفرادِ. ولا بِدْعَ أن المبدأَ الحسابيَّ نفسَه سارٍ على شعائرِ العبادةِ الأُخرى، ومُهَيْمِنٌ - بطبيعةِ الحالِ - على الأحكامِ الخاصّةِ بالزّكاةِ وبالإرثِ وبالحدودِ، إلخ...

من حسابِ العبادةِ هذا، ومن الرغبةِ الّتي يَشي بها في الوصولِ بِعَمَلِ الضَّبْطِ إلى أدقِّ تفاصيلِ العبادةِ، يَنْعَكِسُ على أوضاعِ الجَسَدِ المُنْصَرِفِ إلى شعائرِه ضَوْءٌ جديدٌ. أفَلَيْسَ لنا، حينَ نَنْظُرُ في إبرازِ وَحْدَةِ الجَسَدِ الموضوعيةِ وفي رَفْضِ انْطوائِه الإيروسيِّ على نَفْسِه وفي الحَذَرِ من العُضْويِّ ومن النّباتيِّ وفي انْشدادِ الجَسَدِ نحوَ قُطْبٍ مُفارِقٍ لا تَعْدو القِبْلةُ أن تَكونَ تجسيدَه الرمزيَّ، أن نَرى فيها وجوهاً من رَصْفٍ لا يَني يَتَكرَّرُ لأُمّةٍ تَتَشَكَّلُ إجمالاً من أفرادٍ متشابهينَ؟ وذلك أنَّ الجَسَدَ الطّاهرَ يَتَقَدَّمُ نحوَ الآخرينَ من المؤمنينَ (خِلافاً للجَسَدِ الخاصِّ المُسْتَغْرِقِ، مثلاً، في الشَّهْوَةِ أو في الهَضْمِ) على أنّه مِساحةٌ عامّةٌ مُعَدّةٌ للتَّماسِّ، أو إنْ شِئْتَ للتّضامنِ. هو إذاً جَسَدٌ أخٌ. ومُنْطَلَقُ تشكيلِ الأُمّةِ، بهذا المعنى، إنّما هو التَّدَخُّلُ في أحوالِ الأجسادِ. ولعلّ علينا أن نَبْحَثَ في هذا المُستوى عن التّعليلِ الأَعْمَقِ (إذْ تُوجَدُ، لا رَيْبَ، عِلَلٌ أُخرى أَلْصَقُ بمستوى الظروفِ) للأهمّيّةِ (الفادحةِ في الظاهرِ) الّتي توليها كلُّ سُلْطةٍ إسلاميةٍ بعضَ علاماتِ الولاءِ الدينيِّ الخارجيةِ، إعفاءِ اللِّحى مَثَلاً وحِجابِ النِّساءِ على الأخصِّ. هذا ولا بُدَّ من تَكْرارِ التَّدَخُّلِ في أحوالِ الجَسَدِ حتّى تَتَرَسَّخَ آثارُه أو - بعبارةِ علمِ النفسِ السلوكيِّ - حتّى «يَتَأَكَّدَ». على أنَّ الفِقْهَ يَلْبَثُ عندَ هذا المستوى، وهو مُؤَكِّدُ العُمْقِ ولكنّه مع ذلك، أوّليٌّ. فإنَّ فِعْلَهُ لا يَعْدو ذرّاتِ الجماعةِ أو على الأصحِّ، جُزَيْئاتِها وإذا بنا نَقَعُ في الشَّرْعِ على مَيْلٍ مُذْهِلٍ إلى التَّفْصيلِ حينَ يَكونُ الشأنُ شأنَ الصّلاةِ الفرديةِ أو خَلْوَةِ الزَّوْجَيْنِ، أو توزيعَ هذا الميراثِ أو ذاكَ، ونَقَعُ بإزاءِ ذلك على الصَّمْتِ أو ما يُشْبِهُ الصَّمْتَ حينَ يَكونُ الشأنُ شأنَ كُبرى المؤسّساتِ المعنيّةِ بحياةِ الجماعةِ. فحتّى الفِقْراتُ

المُكرَّسَةُ للزَّكاةِ أو تلكَ المُكرَّسَةُ للتِّجارةِ وللإقراضِ لا يَتحَصَّلُ منها إلّا نموذجٌ للجبايةِ وللتوزيعِ يَبْقى على قدرٍ من العموميةِ، ويَبْقى التّشديدُ فيه غالباً على المُوجِباتِ الفرديةِ، فلا تَتَوَفَّرُ بالتّالي على نموذجٍ للتعاونِ ولتنظيمِ حياةِ الجماعةِ تنظيماً وضعياً. أيْ أنّنا لا نَتَوَفَّرُ على نموذجٍ مؤسَّسيٍّ. بل إنَّ الشأنَ العامَّ يُترَكُ إلى حدٍّ بعيدٍ في يدِ الإمامِ. فإذا بالشّرعِ يُضيءُ السبيلَ أمامَ هذا الأخيرِ حينَ يَكونُ عليه أن يُصَلّيَ بالناسِ الجمعةَ مثلاً، أو أن يُوَزِّعَ بينهُم الفيءَ أو أن يَقْضِيَ أمرَ آمرأةٍ زانيةٍ. ولكنَّ الشرعَ لا يُمِدُّه من الهدايةِ بما يَفي بحاجتِه حينَ يَكونُ عليه أن يَضَعَ، مثلاً، نِظاماً للتعليمِ أو نظاماً للمحاسبةِ في بيتِ المالِ، أو أنْ يَدْفَعَ عدوّاً، أو أن يَبْنِيَ مدينةً جديدةً. وهذا وضعٌ مُلْتَبِسٌ لا يُسَهِّلُ القطعَ بوجودِ الحقِّ في جانبِ علي عبد الرازق ولا بوجودِه في جانبِ سيّد قطب.

يَنتَهي ضَبْطُ الأجسادِ بالشعائرِ، إذاً، إلى ضربٍ من التضامنِ يُعَدُّ - بحسبِ التصنيفِ الّذي آقترَحَهُ دركهايم - تضامناً آليّاً من حيثُ الأساسُ. على أنَّ هذه الصِّفَةَ لا تُخفِّفُ كثيراً ولا قليلاً من حرارتِه ولا مِمّا فيه من طاقةِ التحوّلِ إلى مدٍّ جماعيٍّ. فهذا التّضامنُ يُلابِسُ الأجسادَ، ويَمْثُلُ منقوشاً على جُلودِ المؤمنينَ وفي أُسْلوبِ حَرَكَتِهِم ومفاصِلِ كلامِهِم. فإذا أضَفْنا هذا الجُموحَ المصهورَ في قالبِ الشعائرِ إلى ما لاحَظْناهُ من قصورٍ في المُخَيّلةِ المؤسَّسيةِ، أفلا نَجِدُهما مُنطويَيْنِ في كلِّ آنٍ على خَطَرٍ مزدوجٍ: خَطَرِ تعزيزِ السُّلطانِ المُطْلَقِ وخطرِ الفتنةِ العامّةِ؟

يَبْقى سؤالٌ أخيرٌ (وهو، في الحقيقةِ، آستطرادٌ): قدْ رَأَيْنا الشعائرَ وهي تَتَمَثَّلُ، عبرَ العصورِ والمُجتمعاتِ، في صورٍ لا يُحَدُّ تنوّعُها، ورَأَيْناها في ذلكَ تُجاري عن كَثَبٍ (بما هي مجاميعُ علاماتٍ) مُخَيّلةَ الجَسَدِ،

فَتَشتَقي من هذه المُخَيّلةِ دلالتَها، وتَسْتَمِدُّ منها مقروئيتَها. أفلا يَكونُ حقّاً لنا أن نَقِفَ ذاهلينَ من بعدُ حيالَ الحفاوةِ الفادحةِ الّتي أظْهَرَتْها هذه الكثرةُ من العقولِ الكبيرةِ، في عصرِنا، بالمبدأِ السّوسوريِّ القائلِ بـ«تَحَكُّمِيّةِ العلامةِ اللغويةِ»؟ ولا نَنْسَ، فوقَ هذا، أنَّ فردينانـد دو سوسور كانَ يَزْعُمُ لنفسِه السَّبْقَ إلى تأسيسِ سيميائياتٍ عامّةٍ...

حياة طه حسين الثانية

مَضَتْ أعوامٌ ثلاثةَ عشرَ على رحيلِ طه حسين. فهو قدِ ٱنطَفأَ في سَنَتِهِ الرابعةِ والثمانينَ مُكلّلاً بغارِ عَزّتُهُ من جَرّاءِ صَمْتِ الشَّيْخوخةِ الطويلِ مشحَةُ ذُبولٍ خفيفةٌ. وكانَتِ التَّحوّلاتُ الَّتي شَهِدَتْها بعدَ الحربِ العالميةِ الثانيةِ أنواعٌ أدبيةٌ شارَكَ في تَجْديدِها ـ بل أحياناً في تأسيسِها ـ «عميدُ الأدبِ العربيِّ» قدْ جَعَلَتْ بعضَ الذبولِ يَعْرو أيضاً المرحلةَ الأخيرةَ من العمرِ المُنتجِ الَّذي طالَ بهذا المجدِّدِ. فالناقدُ الَّذي كانه لَمْ يَمَسَّهُ شيءٌ من الهِزَّةِ الَّتي أَخَذَ يُحدِثُها في النقدِ الأدبيِّ تَدَخُّلُ التحليلِ النفسي والسِّيمائيّاتِ. بل هو كانَ قَدْ تَوَقَّفَ عندَ الجدلِ الَّذي بَعَثَه سارتر حولَ الالتزامِ في الأدبِ وعندَ الجدلِ الآخرِ ـ وهو صيغةٌ مُتَمَرْكِسَةٌ من سابقِه ـ حولَ مآلِ النِّتاجِ الأدبيِّ، أهو إلى العامَّةِ أم إلى الخاصَّةِ؟ وفي هاتَيْنِ المُناظرتَيْنِ إيّاهُما نَجِدُ أنَّ سِلاحَ الرَّجُلِ يَبْدو مَفْلولاً إذا نحنُ ٱعْتَبَرْنا بِمَوْقِعِ نَجْمَةِ السَّعْدِ في تِلْكَ الأيّامِ. أمّا المُبْدِعُ الَّذي

قُدّمت هذه الورقةُ، بالفرنسية، في ندوة نظّمتها «المؤسّسة القومية (الفرنسيّة) للعلوم السياسية» بباريس حول «الجماعات الفكريّة الجديدة في العالم الإسلامي»، وذلك في حزيران ١٩٨٧؛ ثمّ نشرَ نصُّها العربيُّ هذا في مجلة **الفكر العربي**، آب ١٩٨٧، بيروت

كانه طه حسين في جانبٍ آخرَ من نَشاطه فقدْ شاهَدَ، وهو حيٌّ، جيلَيْنِ من الروائيّينَ يَخْلُفانِ جيلَه خلافةً تامّةً، وشاهَدَ جيلَيْنِ من الشُّعراءِ يَدْفَعانِ إلى مِنْطَقَةِ الظِّلِّ الصَّفيقِ شُعراءَ كانَ قدْ أحَبَّهم أو كَرِهَهُم، إلّا أنه أفْلَحَ في تَذَوُّقِ شعرِهم على أيِّ حالٍ. وأمّا مُشاركاتُه في تاريخِ الإسلامِ فأيّةً كانَتِ المتعةُ الّتي لا يَزالُ يُوَفِّرُها لنا حتّى اليومِ أُسلوبُها القريبُ من فَنِّ القَصَصِ، فإنَّ موازينَها بَقِيَتْ، من البدايةِ، خفيفةً في هذا الحقلِ من حُقولِ البَحْثِ والتأليفِ، ونحنُ نَعْلَمُ خُصوبتَه في الشرقِ الإسلاميِّ وفي الغربِ. فوقَ ذلك كلِّه كانَ قدْ خَفَتَ الصَّخَبُ المحيطُ بحداثةِ طه حسين، وهي مُتَّصلةٌ بإعدادِه الجامعيِّ، وكانَ إلحاحُه في آستشهادِ ديكارت ومعهُ ترجماتُه لأعلامِ المسرحِ اليونانيِّ ولڤولتير، وإنْ بَقِيَتْ كلُّها مثارَ آنعطافٍ تُبَرِّرُه شجاعةٌ في الريادةِ لا تُنْكَرُ، قَدْ فَقَدَتْ منذُ زمنٍ بعيدٍ بريقَ التوحّدِ، في هذا العالَمِ العربيِّ الّذي تَدَفَّقَتْ بينَ أرجائِه ترجماتٌ من كلِّ الألوانِ، وآزْدَحَمَ فيه أهلُ الاختصاصِ يَتَخَرَّجونَ من الجامعاتِ الغربيةِ، ثمّ يَعْكُفونَ على إعدادِ آخرينَ من أضرابِهم في جامعاتِ بلادِهم.

رغمَ هذا كلِّه كانَ طه حسين لا يَزالُ، عشيّةَ غيابِه، محفوفاً بعلاماتِ التكريمِ كلِّها، تُحْدِقُ به مُسْتَمِدَّةً وَهْجَها من زعازعِ عمرٍ مديدٍ. فهو، طيلةَ ربعِ قرنٍ أو يزيدُ، «عميدُ الأدبِ العربيّ»، بعدَ أن كانَ عميدَ كلّيّةِ الآدابِ في جامعةِ القاهرةِ، وكأنَّ في الأمرِ إشارةً، من بعيدٍ، إلى خُلُوِّ مقامِ الإمارةِ على الشُّعراءِ، منذُ غيابِ شوقي في مطلعِ الثلاثيناتِ. وهو، في سنة ١٩٦٣، يَخْلُفُ صديقَه وحاميَه القديمَ أحمد لطفي السّيّد على رأسِ مجمعِ اللغةِ في القاهرةِ. ثمّ إنّه، في الآونةِ نفسِها، يَسْتَوي، على

يَدَيْ عبدِ الرحمن بدوي[١]، موضوعاً لأبحاثٍ يَضُمُّها مجلّدٌ كبيرٌ، تُهْدى إليه، في عيدِ ميلادِه السبعينَ، وعلى بعضِها تواقيعُ تلامذةٍ وأصدقاءَ له هُمْ آنذاكَ نجومُ النقدِ وتاريخِ الأدبِ في مصرَ، وعلى بعضِها الآخرِ بضعةٌ من أكبرِ التواقيعِ في عالمِ الاستشراقِ المعاصرِ: ماسينيون وغارديه وبِلّا وبيرك وفون غرونباوم، إلخ. ثمّ كانَ أنْ حَذا المُستشرقونَ الإيطاليّونَ حَذْوَ هؤلاءِ جميعاً فحَظِيَ الرجلُ بمجلّدٍ آخرَ لعيدِ ميلادِه الخامسِ والسبعينَ[٢]. غيرَ أن هذا كلَّه بَدا في حينِه تحيةً تُؤَدّى لدَوْرٍ عَبَرَ أكثرَ مِمّا بدا شهادةً لفعلٍ مستمرٍّ. كانَتْ حياةُ طه حسين قد أخَذَتْ تَبْدو واقفةً وراءَه بمعاني العبارةِ جَميعاً.

عليه يُسْتَغْرَبُ أن يَعودَ هذا الرجلُ فَيُبْدي من الحيويةِ ما يُبْديه منذُ أنْ ماتَ. فلقدْ نَجَزَتِ الطبعةُ التامّةُ لآثارِه، في تسعةَ عشرَ مجلّداً، وكانَتْ قد بَدَأَتْ في بيروتَ عامَ وفاتِه. وواصَلَ ناشرونَ آخرونَ جَمْعَ مقالاتِه في كتابٍ، وكانَتْ مجموعاتُ المقالاتِ قد لَبِثَتْ، طيلةَ أعوامٍ ثلاثةَ عشرَ، صيغةً وحيدةً لحضورِ مؤلِّفِنا في عالمِ النشرِ، إذ إنَّ آخرَ تأليفٍ موحّدٍ له، يَرْقى نشرُه إلى سنة ١٩٦٠. فكانَ إذاً أنْ ظَهَرَتْ ثلاثُ مجموعاتٍ من المقالاتِ له بينَ عامَيْ ١٩٧٥ و ١٩٨٠. ونُشِرَتْ له أيضاً روايةٌ قديمةٌ غيرُ تامّةٍ[٣]. من جهةٍ أُخرى شاهَدَ العالمُ العربيُّ كلُّه

(١) عبد الرحمن بدوي، (إعداد)، *الى طه حسين في عيد ميلاده السبعين*، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٢، ٤٨٤ صفحة، باللغة العربية و٨٤ صفحة، باللغات الفرنسية والإنكليزية والألمانية.

(٢) *T. H, Omagio degli Arabisti Italiani*, Napoli, 1964.

(٣) يجد القارىء بيليوغرافيا تبدو تامّةً لأعمال طه حسين في: حمدي السكوت، ومارسدن

مسلسلاً مُتلفزاً مؤسَّساً على كتابِ **الأيام** أخرَجه يحيى العَلمي. وأخرجَ عاطف سالم فيلماً سينمائياً عن حياته سمّاه «قاهر الظلام». وأهمُّ من ذلك كلّه، في ما يَعْنينا هنا، هذا الطوفانُ من الكتبِ الجديدةِ عن طه حسين. فإنَّ السكوت وجونز[٤] يُحْصِيانِ، في كتابِهما البَبليوغرافيِّ عن الرجلِ، خمسةً وعشرينَ كتاباً كُرِّسَتْ بتمامِها له بين عامي ١٩٧٣ و١٩٨٠. وعلينا نحنُ أن نُشيرَ إلى أنَّ المُؤَلِّفَيْنِ فاتَهما كتابانِ صادرانِ تِباعاً سنة ١٩٧٦ و١٩٧٩، وأنَّ كتباً أُخرى، أربعةً على الأقلِّ، صَدَرَتْ بين ١٩٨١ و١٩٨٦، وأنَّ كتابَيْنِ على الأقلِّ أيضاً، كانا قد ظَهَرا في حياةِ الرجلِ، فأُعيدَ طبعُهما بعدَ وفاتِه. وَلْنَضْرِبْ صفحاً عنِ الرسائلِ الجامعيةِ غيرِ المنشورةِ إذ يَصْعُبُ إحصاؤها. وَلْنَضْرِبْ صفحاً عنِ الفصولِ الّتي خُصَّ بها الرجلُ في عشراتِ الكتبِ. وَلْنَضْرِبْ صفحاً عنِ المقالاتِ المُكَرَّسَةِ له، ويُحصي منها السكوت وجونز أكثرَ من خمسمائةٍ في السنواتِ السبعِ الّتي تَلَتْ وفاتَه، يُقابِلُها نحوُ ألفٍ ومائتَيْنِ في ستّينَ

جونز، *طه حسين*، الكتاب الأول من السلسلة البيوجرافية النقدية البَبليوجرافية *اعلام الأدب المعاصر في مصر*، مركز الدراسات العربية بالجامعة الأميركية، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، ط ٢، ١٩٨٢. وتوجدُ أيضاً ببليوجرافيا جيّدةٌ لأعمالِ الكاتبِ الصادرةِ حتّى سنة ١٩٦٠ في : بدوي، *مرجع سابق*، ص ١٩ ـ ٢٦ من القسم العربيّ. وهي تُستكملُ من الببليوغرافيا المثبتةُ في جابر عصفور، *المرايا المتجاورة ـ دراسة في نقد طه حسين*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣، ص ٤٩٧ ـ ٥٠٠.

(٤) السكوت وجونز، *مرجع سابق*، ص ٢٨٣ ـ ٥٤٨. ولائحةُ الكتبِ المكرّسة بتمامِها لطه حسين تُستخلصُ أيضاً من عصفور، *مرجع سابق*، ص ٥٠٢ ـ ٥٠٤.

Taher, Meftah, *T. H. - Sa critique littéraire et ses sources françaises*, 2ème éd., Maison arabe du Livre, Beyrouth, 1982, p p. 163 - 165.

وستُذكَرُ ههنا مؤلّفاتٌ غيرُ مذكورةٍ في هذه المصادرِ.

سنةً أو تزيدُ من حياتِه. أمّا السنواتُ الستُّ الأخيرةُ فلمْ يَحْصُرْ أحدٌ بعدُ ما ظَهَرَ خِلالَها. واللوائحُ، على أيِّ حالٍ، ناقصةٌ كلُّها بلا ريبٍ.

وَلْنُشِرْ ها هنا إلى أنَّ الكتبَ الّتي كُرِّسَتْ لطه حسين في حياتِه، وهي نحوٌ من عشرينَ، ظَهَرَ نصفُها تقريباً في السنواتِ الثلاثِ أو الأربعِ الّتي تَلَتْ صدورَ كتابه **في الشعر الجاهلي**، وهي ردودٌ على الكتابِ المذكورِ سَنعودُ إليها. وَلْنُشِرْ أيضاً إلى أنَّ السنواتِ العشرَ الأخيرةَ من عمرِ عميدِنا تَكادُ تكونُ مُمْحِلَةً لا مِن تآليفِه الجديدةِ وحدَها، بل من التآليفِ الموضوعةِ عنه أيضاً، إذْ لمْ يَصْدُرْ خلالَها عنه إلّا كتابانِ أحدُهما استعادةٌ لِمَحاضِرِ مُحاكمتِه الشّهيرةِ في العشريناتِ أيضاً، والآخرُ تكريميٌّ أَخْرَجَتْه أقلامٌ مصريةٌ عدّةٌ على غرارِ كتابَيْ بدوي والإيطاليين.

أمّا الكُتُبُ الكثيرةُ الصّادرةُ حولَه، بعدَ غيابِه، فهي، بطبيعةِ الحالِ مُتباينةُ الهمومِ والقيمةِ. بعضُها خَرَجَ من أقلامِ صحافيّينَ كانوا مُقرَّبينَ إلى الرّجلِ، وهذا البعضُ يَمُتُّ إلى السّيرةِ الأدبيةِ. وأحدُها أَهْدَتْهُ سوزان طه حسين إلى ذِكرى زوجِها، وجاءَ حكايةً مُنَقَّحَةً لِعِشْرَةٍ طويلةٍ. غيرَ أنّنا نَقَعُ في هذا الركامِ على دراساتٍ ذاتِ طموحٍ منها تلكَ الّتي أَخْرَجَها عبدالعزيز شرف، وهي تَنْتَمي إلى علمِ اجتماعِ الأدبِ، وتلكَ الّتي وَضَعَها في أكثرَ من خمسمائةِ صفحةٍ جابر عصفور ومدارُها أعمالُ طه حسين النّقديةُ، ومنها أيضاً أطروحةٌ أُعيدَ طبعُها (وتَرْقى طبعتُها الأولى، على الأرجحِ إلى نهايةِ السّتّيناتِ)[٥]، وكتابٌ آخرُ مدارُهما المصادرُ

(٥) هي أطروحةُ مفتاح طاهر، *مرجع سابق*.

الفرنسيةُ لفكرِ طه حسين. أمّا كتابُ أنور الجندي[٦] والكتابُ الّذي أثْبَتَ فيه محمود مهدي الإستانبولي[٧] نُصوصاً لنقّادِ طه حسين تامّةً أو مجتزأةً، وجاءَ في نحوِ ستمائةٍ وسبعينَ صفحةً، فهُما بَعيدانِ كلَّ البعدِ عنِ الاكتراثِ لتكريمِ ذِكرى الراحلِ، مُكرّسانِ لتدميرِ هذه الذكرى بآسمِ الإسلامِ، تدميراً مطلقاً.

هذه النقطةُ الأخيرةُ رئيسةٌ. فهذا الدّفْقُ غيرُ المُعتادِ من الكُتُبِ المُنْصَبّةِ على مُؤَلِّفٍ واحدٍ يَفيضُ من كلِّ جانبٍ عن مَجْرى التّكريمِ البريءِ، وعن مَجْرى البحثِ الأكاديميِّ الرّامي إلى وَصْفِ أعمالِ الرّاحلِ، وقياسِ منجزاتِه بهدوءِ بالٍ. ولا يَمْلِكُ المرءُ إلّا الوقوفَ عندَ هذا التّصميمِ من جانبِ الأعداءِ ومن جانبِ الأصدقاءِ على إحياءِ جَدَلٍ كانَ يُخَيَّلُ لقارِىءِ السّتّيناتِ مثلاً أنَّ الدهرَ قد بَدَأَ يأْكُلُ عليه. هكذا تُرَدُّ الروحُ إلى مُناظرةٍ هي، في مجالِنا الثقافيِّ، مُناظرةُ هذا القرنِ بآمتيازٍ.

فمنْ جهةٍ أولى لا يَألو الصِّحافيّونَ، ولا الجامعيّونَ، من أنصارِ هذا المُعَلِّمِ الاستثنائيِّ، جَهْداً في إعطاءِ روايتِهم أو تحليلِهم طابعَ التحدّي. فهم واعونَ جيّداً أنّهم يواصلونَ كفاحَ المعلِّمِ. فإذا ما عَرَضَ عبد العزيز شرف مثلاً كنوزَ معرفتِه المُحَقَّقةِ بأعمالِ طه حسين و بعصرِه، مُستثمِراً إيّاها في تكريسِ هذا الأخيرِ مُكَفِّناً للمُجتمعِ التقليديِّ، فهو يُريدُ أن يَقِفَ بدورِه بين الحائلينَ دونَ قيامةِ المجتمعِ المذكورِ. وإذا ما آنبرى

(٦) أنور الجندي، **طه حسين، حياته وفكره في ميزان الإسلام**، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٦.

(٧) محمود مهدي الإستانبولي (إعداد)، **طه حسين في ميزان العلماء والأدباء**، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.

الإستانبوليُّ، من الزاويةِ المقابلةِ، ليُثْبِتَ أنَّ موتَ طه حسين حَدَثٌ نهائيٌّ، فَوَضَعَ جَنْباً إلى جَنْبٍ نصوصاً طازجةً وأُخرى تَرْقى إلى عام ١٩٢٦ أو إلى عامِ ١٩٤٥، فإنه ـ وهو المُتَعَلِّقُ بالثوابتِ أكثرَ من تَعَلُّقِ أنصارِ الراحلِ بها ـ يُحاوِلُ أن يُبْرِزَ آتّصالَ المعركةِ، وأنْ يَرُدَّ كيدَ شرف وأمثالِه من الّذين يَحْسَبونَ أنّهم على قابِ قوسَيْنِ من النصرِ، وأنّه لم يَبْقَ عليهم إلّا وَضْعُ كَشْفٍ بالحسابِ، ثمّ نَصْبُ تمثالِ الراحلِ المُنْتَصِرِ الّذي شَيَّعوه لتوّهِم. ذاكَ ما تشي به مقدّمةُ الإستانبوليِّ لكتابِهِ. على أنّه مُضطَرٌّ إلى الإقرارِ بأنَّ الخصمَ يَرْفُضُ إلقاءَ السلاحِ. وهو لا يُهْمِلُ لومَ الذائدينَ عن الإسلامِ على فُتورِهم في ردِّ الحملةِ اللعينةِ الّتي باتَ طه حسين ذَريعتَها بعدَ أن كانَ بَطَلَها. ولكنَّ ثقته بمُحالَفَتِه الحقيقةَ تَجْعَلُه واثقاً، هو أيضاً، بأنّه رَبِحَ المعركةَ. إذْ لمّا كانَ الإسلامُ صِنْوَ الحقِّ فهو قادرٌ، من حيثُ المبدأُ، على دفعِ خصومِه وإن تَلَكَّأَ أنصارُه في مواجهتِهم. يَكْفي إلقاءُ النظرِ إلى الوراءِ، أيْ إلى كلِّ أولئك الّذين لم يَجِدوا أيّةَ مشقّةٍ في دحضِ حُجَجِ المُعَلِّمِ، حتّى نَعْلَمَ أنَّ تلاميذَه خاسرونَ لا مَحالةَ. وذاك أنَّ التآمرَ ـ وهو رخصٌ بطبيعتِه ـ يُفَسِّرُ آستطاعةَ طه حسين أمسِ أنْ يَروغَ من الحقائقِ الّتي جُبِهَ بها. والتآمرُ نفسُه هو الّذي يَجْهَدُ اليومَ لوضعِ النصرِ في جانبِ تلاميذِهِ. الخُلاصةُ إذاً أنَّ الطرفَيْنِ كَسَبا المعركةَ. وهيَ مع ذلك لا تَزالُ مُسْتَعِرَةَ الأُوارِ. فيا لها من معركةٍ تَتَواصلُ جولاتُها وهي قدِ آنْتَهَتْ منذُ زمنٍ بعيدٍ!

لا بدَّ من الرجوعِ إلى الوراءِ كثيراً حتّى نَقَعَ على آهتمامٍ من هذا القبيلِ بطه حسين، وعلى أهواءٍ لها هذا العنفُ مُحْدِقةٍ بشخصِه وبأعمالِه.

فأثناءَ الأعوامِ الأربعينَ الَّتي سَبَقَتْ غيابَ الكاتبِ، أتاحَتْ له أعمالُه، وهي تَزْدادُ عديداً وتنوّعاً، كَسْبَ مهابةٍ لا جدالَ فيها، إلّا أنها لم تَعُدْ مثاراً لعواصفِ النقدِ العاتيةِ. لا يَصِحُّ بالطبعِ إهمالُ الجدلِ الَّذي كانَ ظهورُ **مستقبل الثقافة في مصر** سنة ١٩٣٨ سبباً فيه. ولكنّه بَقِيَ، من حيثُ حدّةُ اللهجةِ وتنوُّعُ المضامينِ، أَخْفَتَ بكثيرٍ من المناظرةِ الَّتي أَطْلَقَتْها دراستُه **في الشعر الجاهلي** عام ١٩٢٦. كانَ قدْ أمْسى صعباً، منذ ١٩٣٠، على مُؤَرِّخي الأدبِ العربيِّ القديمِ وعلى نُقّادِ الأدبِ المصريِّ المعاصرِ، أن يَتَجاهَلوا ما جاءَ به طه حسين. غيرَ أنَّ آنتظامَ حضورِه، مذْ ذاك، وإنْ دَلَّ على عمقِ الصدى الَّذي خَلَّفَه كتابُه، كانَ يَنْحو نحوَ تدجينِ هذا الشَّبَحِ المقلِقِ شيئاً فشيئاً. وإذا نحنُ وَضَعْنا جانباً هذه الفصولَ التعليميّةَ المكرّسةَ لصاحبِنا، وهذه الشواهدَ الإلزاميّةَ المُستقاةَ من كتبِه، آتَّضَحَ أنَّ مُعْظَمَ الدراساتِ الَّتي آتَّخَذَتْه موضوعاً، في غضونِ تلكَ المدّةِ الطويلةِ، كانَتْ من وضعِ أجانب.

أمّا الجَدَلُ الراهنُ فهو يَأْتي في مساقٍ تاريخيٍّ مختلفٍ جدّاً عن مَساقِ العشريناتِ، برغمِ آدّعائه العودةَ إلى مداراتِ بحثٍ جاوزَ عُمْرُها نصفَ قرنٍ. وإذا كانَ الأنصارُ والخصومُ يَحْتَوونَ بنظرِهم اليومَ كلَّ تجربةِ الراحلِ في الأدبِ والتعليمِ والسياسةِ، ويَطْمَحونَ بالتالي إلى تأليفِ صورتِه بألوانٍ متقابلةٍ يُريدُها كلُّ فريقٍ منْهم نهائيةً، فإنَّ كَشْفَ الحسابِ يَبْقى في كلِّ الحالاتِ، مَديناً لموضوعاتِ الحوارِ القديمِ بلْ أسيراً لها، وبخاصّةٍ للمرحلةِ الأولى منه، وهي الأهمُّ بأسماءِ أعلامِها وبآتّساعِ حقلِها. علينا إذاً أن نَعودَ إلى عاصفةِ العامِ ١٩٢٦ فَنَنْتَظِرَ في

أحداثِها عَلّنا نُميطُ اللثامَ عن سرِّ حيويَّتِها المتجدِّدةِ، وهي الَّتي سَمّاها جاك بيرك «قضيّة دريفوس في فقه اللغة العربية»[٨].

لا مثيلَ لهذهِ القضيّةِ، فعلاً، في مُفَكِّرةِ آدابِنا، فهي أعظمُ خطراً من الأزمةِ الَّتي آنْعَقَدَتْ قبلَها بسنةٍ حولَ كتابِ علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**[٩]. وذلك أنها أكثرُ شُمولاً، ولأنَّ الأوتارَ الَّتي مَسَّتْها هي، برغمِ الظواهرِ، أكثرُ تنوّعاً. جاءَ كتابُ عبد الرازق ورقةً في جدلٍ راهنٍ حولَ آحتمالِ إعادةِ الخلافةِ في مصرَ بعدَ أن أعْلَنَ أتاتورك إلغاءَها. وقد وَضَعَ الكتابُ الخلافةَ - ومَعَها كلُّ صورةٍ محدَّدةٍ للسلطةِ الزمنيةِ - في هامشِ العقيدةِ الإسلاميّةِ. ولمّا كانَ فؤاد الأوّل لا يُخْفي شَهْوَتَه للّقبِ الجليلِ، فقدِ آنْتَهَتِ الأزمةُ إلى كسرِ التحالفِ الحكوميِّ. فإنَّ عبدَ الرازق كانَ يَتَحَرَّكُ في دائرةِ الأحرارِ الدستوريّينَ الَّذينَ كانَ أخوه واحداً من قادتِهمُ البارزين. ولكنْ إذا تَجاوَزْنا هذه النتيجةَ، فإنَّ الشرحَ الَّذي أبْرَزَهُ هذا الشيخُ الأزهريُّ في قلبِ النظامِ الإسلاميِّ، لمْ يَكُنْ يَتَعَدّى الصعيدَ المؤسَّسيَّ، وهو إنْ وَصَلَ إلى دوائرَ أُخرى، كانَ وصولُه بفعلِ عَدْوى غيرِ مباشرةٍ. أمّا كتابُ طه حسين **في الشعر الجاهلي** فجاء محاولةً لعزلِ المُعطى الإسلاميِّ في قلبِ الثقافةِ التقليديةِ بأسرِها، تُدْخِلُ الشكَّ إلى عناصرَ مشتركةٍ بينَ الدائرتَيْنِ فلا تَخْلو، إنْ أفْلَحَتْ، من إخلالٍ بذاك

(٨) Berque. J., «Une affaire Dreyfus de la philologie arabe», in: Berque, J., Charnay, J.- P., etc... *Normes et valeurs dans l'islam contemporain*, Payot, 1966, p p. 266-285.

(٩) راجع في شأن هذه الأزمة: عبد العظيم رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر من ١٩١٨ الى ١٩٣٦**، دار الكاتب العربي، القاهرة ١٩٦٨، ص ٥٨٣ - ٥٩٠.

المُعطى نفسه. أمّا النتيجةُ العامّةُ فهي تَمزُّقٌ لا يفِرُ المسلمينَ ويُستعادُ في نفسِ كلِّ مسلمٍ. لذا لا يُستَغرَبُ عنفُ الصدمةِ ولا عنفُ الردِّ.

ويُستَحسَنُ أوّلاً أن نُعطِيَ العواملَ السياسية والمؤسَّسية حقَّها، بالضبطِ، في هذهِ الأزمةِ. عامَ ١٩٢٦، لم يَكُنْ طه حسين معدوداً بعدُ بينَ أعلامِ الأدبِ الكبارِ، في مصرَ، ولكنّه لم يَكُنْ من المجهولينَ. فهو «آبنُ الجامعةِ المصريةِ البكرُ»، وخصومُه لمْ يَنْسَوا تذكيرَه بذلك. وذاك أنه الدكتورُ الأوّلُ الّذي خَرَجَ منها سنة ١٩١٤، ثمّ أخذَ يُدرِّسُ التاريخَ اليونانيَّ ـ الرومانيَّ القديمَ فيها، منذُ سنةِ ١٩١٩، بعدَ مناقشتِه، أثناءَ العامِ السابقِ، رسالةً ثانيةً، في باريسَ، كانَ موضوعها «فلسفة آبن خلدون الاجتماعية» وقدْ بَدَأَ إعدادَها تحتَ إشرافِ إميل دركهايم. وفي سنةِ ١٩٢٥، أصبحتِ الجامعةُ في يدِ الدولةِ بعدَ أن كانَتْ مؤسَّسةً خاصّةً منذُ تأسيسِها، سنة ١٩٠٨. فعُهِدَ إلى طه حسين بكرسيِّ الأدبِ العربيِّ فيها. ولم يَكُنْ كتابُه **في الشعر الجاهلي** غيرَ خُلاصةِ الدروسِ الّتي ألقاها، أثناءَ تلكَ السنةِ، في السنتينِ الجامعيّتينِ الأولى والثانيةِ. كانَ الرجلُ مُشاجراً، عدوّاً للتقليدِ بطبعِه، وكانَ مُساجِلاً مَرهوبَ الجانبِ. ولم يَكُنْ غبارُ كتابِه الجديدِ أوّلَ غبارٍ يُثيرُه. فسجلُّه، خِلالَ دراستِه في الأزهرِ، لم يَخْلُ من مشاحناتٍ مع أساتذتِه بل مع شيخِ الجامعِ الأكبرِ نفسِه. ومقالاتُه اللاحقةُ في **الجريدة**، صحيفةِ أحمد لطفي السيّد، كثيراً ما تَناوَلَتْ بالتجريحِ عالَمَ الأزهريّينَ. وهو قد عادَ إلى مُجابهتِهم، سنة ١٩٢٥، محامياً عن علي عبد الرازق بعباراتٍ أقلُّ ما يُقالُ فيها أنها قارصةٌ. وكادَتْ رسالتُه الأولى **ذكرى أبي العلاء**، سنة ١٩١٥، أن تَكونَ أوّلَ عهدِه بالفضائحِ الكبيرةِ. فإنَّ نائبَ بور سعيد طَرَحَ، في

شأنِها، سؤالاً على الحكومةِ كانَ أوّلَ آتهامٍ لصاحبِها بالإلحادِ. ولم يَسْحَبِ النائبُ سؤالَه إلّا بعدَ طلبٍ من سعد زغلول، وهو يومَها رئيسُ المجلسِ النيابيِّ[١٠]. ثمّ إنَّ طه حسين كانَ، قبلَ تناولِه الشعرَ الجاهليَّ، قد أبرَزَ، في **السياسة**، جريدةِ محمّد حسين هيكل الّتي كانَ مُحرِّرَها الأدبيَّ، موجةَ الشكِّ الدينيِّ وتحلُّلِ الأخلاقِ الّتي طَبَعَتْ أواخرَ العهدِ الأمويِّ وأوائلَ العهدِ العبّاسيِّ. ولمْ تَبْقَ من غيرِ صدىً مقالاتُه تلك الّتي شَكَّتْ في نسبةِ بعضِ الشعرِ العذريِّ إلى العذريّينَ، وفي تاريخيّةِ قيس بنِ الملوّحِ، مجنونِ ليلى الشهيرِ[١١]. عليه كانَ طه حسين، بلا ريبٍ، سنةَ ١٩٢٦، رَجُلاً مطلوباً رأسُه.

وهو، إذْ ذاكَ، رجلٌ مَحفوفٌ بالأخطارِ ومُمَتَّعٌ بالحمايةِ، في آنٍ. هو مُعرَّضٌ لأنّه آبنُ تلك الجامعةِ، المفتقرةِ جذورُها إلى العمقِ، والّتي أثارَ تبنّيها من جانبِ الدولةِ حفيظةَ الأزهريّينَ والأوساطِ السياسيةِ المحافظةِ. تَكْفي شهادةً على ذلك محاضرُ الجلساتِ الّتي كَرّسَها البرلمانُ لقضيّةِ طه حسين، وقدْ وَصَلَتْ إلينا من طريقِ مصطفى صادق الرافعي[١٢]. ففيها غَيْظٌ عظيمٌ يَصُبُّه خصومُ طه حسين على الجامعةِ. وجِدالُهم كلُّه محكومٌ بلازمةٍ: تُنفِقونَ الأموالَ العامّةَ في سبيلِ هذه المؤسّسةِ المشبوهةِ، فأنْظُروا

(١٠) راجعْ في شأنِ هذه المرحلة من حياة طه حسين ترجمتَه الّتي أثبتَها بدوي مثلاً في: **الى طه حسين...**، مرجع سابق، ص ٩ ـ ١٧، أو سامح كريم، **ماذا يبقى من طه حسين؟**، دار القلم، لا تاريخ، ص ٢٤ ـ ٥٦.

(١١) أُعيدَ نشرُ هذه المقالاتِ في: طه حسين، **حديث الاربعاء**، جزء ١ ط ١، القاهرة ١٩٢٥، ص ١٧٣ ـ ٣١٥ من ط ١٢، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٦.

(١٢) مصطفى صادق الرافعي، **تحت راية القرآن**، ط ٧، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٤، ص ٣٨٢ ـ ٤٠٩.

إذاً إلى ثمرتِها! ولا يَفوتُ الأمرُ طه حسين نفسَه، إذْ نَراه يُضيفُ إلى الطبعةِ الثانيةِ من كتابِه فصلاً تاماً مُكرّساً لتعليمِ الأدبِ في مصر[13] يَنْتَقِدُ فيه الأزهرَ ولا يَعُفُّ عن دارِ العلومِ، برغمِ أنّها غيرُ دينيةٍ. ودارُ العلومِ هذه قريبةٌ إلى أن تَكونَ داراً للمعلِّمينَ، بآصطلاحِ أيّامِنا، أنْشأَها، قبلَ عقودٍ، علي باشا مبارك وأخَذَتْ، بعدَ إنشاءِ الجامعةِ، تَجِدُ نفسَها بينَ نارَيْن. فقدْ خَصّبها الأزهرُ بطلائعِ حملتِه على التعليمِ الحديثِ، وها هي الجامعةُ تَجِدُ «عصريّتَها» غيرَ كافيةٍ، أو تَجِدُها «عصريّةً» تَجاوَزَها العصرُ.

لكنَّ طه حسين، من جهةٍ أُخرى، رجلٌ مَحْسوبٌ، بمعنىً ما، على السلطةِ. أليسَ هو المُحَرِّرَ الأدبيَّ في جريدةِ الأحرارِ الدستوريّين، وهم الحزبُ الرئيسُ في التحالفِ الحاكمِ؟ ثمّ أليسَ رئيسُ الحكومةِ هو عدلي يكن، ذاكَ الّذي وَجَدَ الأعمى الشابُّ نفسَه، في آخرِ فصلٍ من **الأيام**، يَهْتِفُ بحياتِه قبلَ أن تَنْهالَ عليهِ حجارةُ المتظاهرينَ[14]. ثمّ إنَّ الجامعةَ المُسْتَهْدَفَةَ تَقِفُ، بدورِها، صفّاً واحداً، من وراءِ «آبنِها البكرِ». فرئيسُها هو أحمد لطفي السّيد، أي الرجلُ الّذي حَضّ طه حسين على كتابةِ مقالتِه الأولى. لذا وَجَدَ خُصومُ طه حسين أنفسَهم مضطرّينَ إلى رفعِ صوتِهم في البرلمانِ نفسِه، ليَتَيَسَّرَ لهم صَرْفُ الأستاذِ الشابِّ، عبرَ إلغاءِ الاعتمادِ المخصّصِ لراتِبه! أمّا عدلي يكن فيُعارِضُ الإجراءَ، ويَصِلُ إلى حدِّ التهديدِ بطرحِ الثقةِ. فيَتَراجَعُ النائبُ الوفديُّ الّذي طَلَبَ المناقشةَ.

(١٣) طه حسين، *في الأدب الجاهلي*، ط ١٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٧ ـ ٢٢.

(١٤) طه حسين، **الأيام**، المجلّد الأول من المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣، ص ٦٨٣ ـ ٦٨٤.

يومَها كانَ طه حسين في إجازةٍ خارجَ مصرَ. وقد سُحِبَ كتابُه من السوقِ بعدَ أنِ آشْتَرَتِ الجامعةُ جميعَ النسخِ. وهو ما إن عادَ حتّى أُحيلَ إلى قاضي التحقيقِ بفعلِ شَكوى قَدَّمَها النائبُ الوفديُّ نفسُه عبد الحميد البنان. والحالُ أنَّ الوفدَ لم يُواجِهْ هذه القضيّةَ مُتّحداً. فالعقّادُ، أبْرَزُ مُثقّفي الحزبِ، يَقِفُ في صفِّ حرّيّةِ الفكرِ. أمّا العلماءُ فيَصِلُ بهمُ الأمرُ إلى زيارةِ القصرِ الملكيِّ ورئيسِ الحكومةِ (زِيْوَر، سلف عدلي) وإلى إطلاقِ التظاهراتِ في الشوارعِ، ومَطْلَبُهم واحدٌ هو إنزالُ العقابِ بمُسْتَحِقِّه. وأمّا سعد زغلول فجَهِدَ لتهدئةِ الخواطرِ: «إن هذا الدين متينٌ و(...) إن هذا الرجلَ ليسَ زعيماً ولا إماماً حتّى نَخْشى من شكِّه على العامّةِ. فَلْيَشُكَّ ما شاءَ. ماذا علينا إذا لم يَفْهَمِ البقرُ؟»[15].

علينا الإشارةُ بعدَ ذلك إلى أن قاضي التحقيقِ وَقَفَ للأستاذِ وقفةَ الندِّ للندِّ. فإنَّ مطالعتَه الّتي نُشِرَتْ (وأُعيدَ نشرُها في بيروت سنة ١٩٧٢)[16] هي آيةُ فصاحةٍ وعلمٍ، نادرِ المثالِ، على الأرجحِ، في سجلّاتِ العدالةِ المصريةِ. في الجانبِ الحواريِّ من المطالعةِ يَتَوَصَّلُ القاضي إلى نقضِ البرهانِ اللغويِّ الّذي جاءَ به طه حسين، فيُحْرِجُه ويَضْطَرُّهُ إلى الغَمْغَمَةِ في أجوبتِه. وهو يَقَعُ هنا وهناك، في الكتابِ المُتَّهَمِ، على شواهدَ محرّفةٍ وعلى أقوالٍ يَنْقُضُ بعضُها بعضاً، وعلى أحكامٍ تُصاغُ مرّةً بصيغةِ الظنِّ، ولا تَلْبَثُ أن تُعْطى صفةَ اليقينِ. في النهايةِ حُفِظَتِ القضيّةُ قضائيّاً، وهي كانَتْ قَدْ حُفِظَتْ سياسيّاً قبلَ ذلك.

(١٥) سامح كريم، *ماذا يبقى من طه حسين؟*، مرجع سابق، ص ٦٧.

(١٦) خيري شلبي (إعداد)، *محاكمة طه حسين*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٣١ ـ ٧٠. وكان اسمُ القاضي محمد نور.

على أنّ المُؤلِّفَ لم يَسْتَسْلِمْ، بل أعادَ طبعَ كتابِه في العامِ التالي مُضيفاً إليه فُصولاً منهجيّةً وتعليميّةً، ومُعَدِّلاً عنوانَه تعديلاً طفيفاً ليَروغَ من احتمالِ تحرّكِ القضاءِ ثانيةً. والطّبعةُ الجديدةُ خاليةٌ من أكثرِ مقاطعِ الكتابِ مسّاً بالشعورِ الدينيِّ، وهي الّتي كانَتْ تناوَلَتْ مباشرةً بعضَ نصوصِ القرآنِ.

لمْ تَتَوَقّفِ المعركةُ، مع هذا، في الصحفِ وفي الكتبِ، بلِ ازدادَتْ تأجُجاً. ومعنى هذا أن الاعتباراتِ المؤسّسيةَ وصراعاتِ الأجنحةِ السياسيةِ والاعتباراتِ المتّصلةَ مباشرةً بالعقيدةِ الإسلاميةِ لم تَكُنْ تَستنفِدُ مَضمونَها.

ففي غُضونِ ثلاثةِ أعوامٍ، نُشِرَ في الردِّ على طه حسين سبعةُ كتبٍ. وباتَ صَعْباً اليومَ إحصاءُ المقالاتِ إحصاءً تامّاً، وقدْ أحصى منها جونز والسكوت وشرف والجندي وآخرونَ ما أمْكَنَهم إحصاؤُه، وهو كثيرٌ. ولْنُشِرْ أوّلاً إلى أنّ رُدودَ الأمسِ، على العكسِ من نصوصِ اليومِ الممالئةِ بأكثريّتِها للكاتبِ الراحلِ، كانَتْ، على وجهِ التعميمِ، تَقْطُرُ سمّاً. وبينَ كُتّابِها نفرٌ من الأعلامِ الكبارِ، آنذاك، في الصحافةِ والأدبِ. نَذْكُرُ منهم شكيب أرسلان «شيخَ الأدبِ العربيِّ» و«أديبَ الشرقِ الأكبرَ»، في مصطلحِ تلكَ الأيّامِ ـ وهما لَقبانِ حَمَلَ طه حسين ما يُعادِلُهما لاحقاً ـ ومعه رشيد رضا، صاحب **المنار**، ونَصيرُ الجامعةِ الإسلاميةِ، إبّانَ الحربِ الأولى، إلى جانبِ أرسلانَ، ومعَهما مصطفى صادق الرافعيّ، الكاتبُ الإسلاميُّ والشاعرُ المرموقُ ومؤرِّخُ الأدبِ. وثلاثتُهم من أصولٍ سوريةٍ ـ لبنانيةٍ، إلّا أن الأخيرَيْنِ مُقيمانِ في مصرَ، بينَما يَكْتُبُ أرسلانُ من لوزانَ. أمّا أبرزُ المصريّينَ من منتقدي طه حسين فهُم محمّد الخضر حسين،

شيخُ الأزهر، لاحقاً، ومحمّد فريد وجدي، صاحبُ أوّلِ موسوعةٍ عربيةٍ تامّةٍ، في عشرِ مجلّداتٍ، ورئيسُ تحريرِ مجلّةِ الأزهرِ، بعدَ ذلك، وإبراهيم عبد القادر المازنيّ، وهو شاعرٌ وكاتبٌ انتقاديٌّ، إلخ... وكانَ يَسَعُ طه حسين، الّذي لم يَلْقَ في الصحافةِ نصرةً كافيةً، أن يَعْتَمِدَ، في المقابلِ، على المؤازرةِ المعنويةِ من وجهَيْنِ كبيرَيْنِ بينَ وجوهِ الثقافةِ المصريةِ، في ذلك العهدِ: لطفي السيّد، رئيسِ جامعتِه، ومحمّد حسين هيكل صاحب **السياسة** الّتي كانَ الأديبُ الملاحَقُ يَنْشُرُ فيها مقالةً كلَّ أربعاء.

وقدْ أسلَفْنا أنّ الردودَ على طه حسين كانَتْ تَنْضَحُ بحقدٍ لا يُوْصَفُ. ويُشيرُ جاك بيرك إلى مواضعِ الإسفافِ في المقالاتِ الّتي دَبَّجَها لهذه الغايةِ مصطفى صادق الرافعيّ مثلاً[17]. فهذا الأخيرُ لا يُحْجِمُ عنِ الإشارةِ من طرفٍ يَكادُ لا يَكونُ خفيّاً إلى عمى طه حسين ليُفَسِّرَ ما يَراه فَقْراً في مُخَيِّلةِ الرجلِ، وضَعْفاً في إحساسِه. ولـمّا كانَ الرافعيُّ نفسُه قدْ مُنِيَ، وهو في الثلاثينَ، بالصممِ المطبقِ، فقدْ كانَ يَصْعُبُ عليه، رغمَ مَيْلِه إلى الشتمِ، أن يَذْهَبَ فيه إلى أبعدَ ممّا ذَهَبَ[18]. لكنّه، على أيِّ حالٍ، لا يَنْسى أنْ يَأْخُذَ على خصمِه دراستَه في فرنسا وزواجَه من فرنسية.

ومعَ أن خُصومَ طه حسين لم يَكونوا جميعاً من هذه الطينةِ، فإن أيّاً منهم لا يَكادُ يَقْدِرُ على إكمالِ فقرةٍ دونَ الاحتفالِ في آخرِها بانتصارِه على الرجلِ، وبوجاهةِ براهينِه على جهلِ الرجلِ وضعفِ منطقِه وجنوحِه

(١٧) جاك بيرك، **مرجع سابق**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(١٨) في شأنِ الرافعي، يراجع مثلاً: شوقي ضيف، **الأدب العربي المعاصر في مصر**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٤، ط ٥، ص ٢٤٢ ـ ٢٥١.

إلى الغشِّ. لذا جاءَ إنشاءُ هؤلاءِ الكتّابِ ثقيلاً رازحاً تحتَ اليقينِ الّذي يَغْمُرُ أحكامَهم. فهم يُؤَلِّبونَ البلاغةَ المُصْطنعةَ والجزمَ في الأحكامِ ليَسْحَقوا النظريةَ وصاحبَها معاً. وهمْ كثيراً ما يُنْكِرونَ عليه، عن طريقِ تَحريفِ أحكامِهِ ومحاكمةِ النوايا التي يُضيفونَها إليه، مجرّدَ الحقِّ في أن يَكونَ، أحياناً، على حقٍّ. في مواجهةِ هذا الشّكّاكِ يَضَعونَ يقينَهم، وفي مواجهةِ هذا المَجْذومِ يَضَعونَ طهارةَ نسبِهِم الروحيِّ. وهذه الأُبّهةُ الثقيلةُ تُسيءُ كثيراً، عندَ الحسابِ، إلى رصيدِ قضيّتِهم الّذي هو، في الأصلِ، كبيرٌ. إلى ذلك تُكَرِّرُ هذه الردودُ بعضُها بعضاً دونَ حسابٍ. ويَظْهَرُ أنَّ مقالاتِ الصحفِ كانَتْ قدْ ذَهَبَتْ بكلِّ مادّةِ المناظرةِ أو بجلِّها. فجاءَ البعضُ من أهمِّ الكتبِ المشتركةِ فيها جَمْعاً أو دَمْجاً لمقالاتٍ سَبَقَ نشرُها. وإذا كانَ لا بدَّ من فصلِ الحَبِّ عن الزُّؤانِ، والعنفِ المؤسفِ عن جهدِ الاستدلالِ الحقيقيِّ، فَيَجِبُ الإقرارُ بشيءٍ من الامتيازِ على سائرِ الردودِ لذاكَ الّذي يَحْوي أكبرَ قسطٍ من الجهدِ المذكورِ، وهو، بلا مراءٍ ردُّ محمّد لطفي جمعة[١٩].

يَصْمُدُ هذا الكاتبُ دونَ صعوبةٍ للمقارنةِ بطه حسين نفسِه من حيثُ تنوّعُ مصادرِه، وعلى الأعمِّ، من حيثُ التعدّدُ في وجوهِ إعدادِه. فهو مُحامٍ وصِحافيٌّ ما لَبِثَ أن ضَمَّهُ مجمعُ اللغةِ القاهريُّ؛ وهو، إلى ذلك، مترجمٌ يُتْقِنُ حفنةً من اللغاتِ فَتَجْتَمِعُ فيه المعرفةُ التامّةُ بالمصادرِ العربيةِ المتعلّقةِ بالشعرِ الجاهليِّ، والإلمامُ الواسعُ بمختلفِ آتّجاهاتِ النقدِ الأدبيِّ في فرنسا وإنكلترا وبأعمالِ المستشرقينَ المهتمّينَ بتاريخِ العربِ

(١٩) محمد لطفي جمعة، **الشهاب الراصد**، مطبعة المقتطف والمقطّم، القاهرة ١٩٢٦.

ولغتِهم وأدبِهم. ثمّ إنّه تلميذٌ مباشرٌ لمحمّد عبده، معنيٌّ بتنشيطِ حركةِ الإصلاحِ الّتي أطْلَقَها معلِّمُه، والّتي كانَ طه حسين أيضاً لا يُخفي آنتسابَه إليها. وهو لا يُفَوِّتُ مناسبةً ليُظْهِرَ تعلّقَه بالمشروعِ الآيلِ إلى تحديثِ مصرَ، وليُعْلِنَ آحترامَه لأعلامِ الاستشراقِ الكبارِ. فلا إمكانَ هنا للوقوعِ على التهمةِ التقليديةِ الّتي أَلِفْنا توجيهَها إلى طه حسين، وهي أنه حصانُ طروادَةَ للثقافةِ الغربيةِ، بلْ أيضاً لسياسةِ الغربِ، حتّى أنَّ جمعةَ يَميلُ شطرَ آتّهامِ خصمِه بخيانةِ مصادرِه الغربيةِ، وبشيءٍ من الجهلِ بها.

غيرَ أنّه، معَ آبتعادِه هذا عن «فِرّيسيّةِ»، الرافعيّ (والكلمة لبيرك) لا يَقِلُّ عن هذا الأخيرِ آستماتةً في تهديمِ النظريةِ الّتي أطْلَقَها طه حسين. هذه المفارقةُ تَسْتَحِقُّ أن نَتَوَقَّفَ عندَها. ولكنْ علينا أنْ نوجِزَ أوّلاً ما جاءَ به الكتابُ المُتَّهَمُ.

يُدْرِجُ طه حسين لُبابَ رأيِه في العباراتِ التاليةِ: «(...) الكثرةُ المطلقةُ ممّا نُسَمّيه أدباً جاهليّاً لَيسَتْ من الجاهليّةِ في شيءٍ، وإنّما هي منحولةٌ بعدَ ظهورِ الإسلامِ، فهي إسلاميّةٌ تُمَثِّلُ حياةَ المسلمينَ ومُيولَهم وأهواءَهم أكثرَ ممّا تُمَثِّلُ حياةَ الجاهليّينَ. ولا أكادُ أشُكُّ في أنَّ ما بَقِيَ من الأدبِ الجاهليِّ الصحيحِ قليلٌ جدّاً (...) ولا يَنْبَغي الاعتمادُ عليه في آستخراجِ الصورةِ الأدبيةِ الصحيحةِ لهذا العصرِ الجاهليِّ»[٢٠]. أينَ إذاً يَنْبَغي البحثُ عن تلكَ الصورةِ؟ في القرآنِ، يُجيبُ طه حسين، لأنَّ القرآنَ هو، بينَ ما في أيدينا من نُصوصٍ كُبرى بالعربيةِ، أوّلُ نَصٍّ يَسَعُنا الوثوقُ بصحّتِه وُثوقاً مطلقاً. وهو يُعْلِنُ تسلُّحَه بالشّكِّ الدّيكارتيّ في

(٢٠) طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، مرجع سابق، ص ٦٥.

تحقيقِه لأوضاعِ شعرِ الجاهليّين. ومآلُ هذا الشكِّ، في الموضوع المذكورِ، أن نَضَعَ جانباً، ونحنُ نَدْرُسُ الآدابَ العربيةَ، مشاعرَنا القوميّةَ والدينيّةَ. وذاكَ أنَّ أهواءً من هذا القبيلِ هي ما أَفْسَدَ علومَ القدماءِ. أمّا ضَمانُ الحقيقةِ الوحيدُ فهو العقلُ حينَ يَكونُ ممتَّعاً بحريّتِه التامّةِ.

ويُسْنِدُ طه حسين رأيَه الّذي ذَكَرْنا إلى برهانٍ وحيدٍ، في الواقعِ، وهو البرهانُ اللغويُّ. هذا أمرٌ لم يُلاحِظْهُ نقّادُ الكتابِ ملاحظةً كافيةً: إذا نحنُ آستَثْنَيْنا تلكَ الحجّةَ الّتي نَقَعُ عليها في «الكتابِ» ـ أي القسمِ ـ الثاني من الطبعةِ النهائيةِ، لم نَعُدْ نَقَعُ على براهينَ خليقةٍ بهذا الآسمِ. فـ«الكتابُ» الثالثُ يُعَدِّدُ الأسبابَ الّتي يُفْتَرَضُ أنّها حَمَلَتِ المسلمينَ على نسبةِ شعرٍ من وضعِهم إلى شعراءِ الجاهليةِ. هي إذاً، على الإجمالِ، أسبابٌ آفتراضيةٌ، تُسْتَنْتَجُ آستنتاجاً من أحوالِ التاريخِ الفعليِّ ووقائعِه أو، في حالاتٍ نادرةٍ، من وقائعِ النَّحْلِ الثابتةِ تاريخياً. والأسبابُ المشارُ إليها خمسةٌ:

(أ) الصّراعُ بين العصبياتِ السياسيةِ ـ القبليةِ. ومن شأنِه أنْ يَدْفَعَ كلَّ حزبٍ إلى تزويدِ نفسِه بإرثٍ شعريٍّ يَزْعُمُ له التقدّمَ عن الإسلامِ ويُريدُ منه أن يُحَسِّنَ ـ بفضلِ الأجدادِ ـ صورتَه هو، وأن يَحُطَّ من قدرِ الحزبِ الّذي يُناوِئُه.

(ب) عصبيّةُ المسلمينَ الدينيةُ الّتي حَمَلَتْ بعضَهم أحياناً على وضعِ البُشرى ببعثةِ الرسولِ في صيغةِ شواهدَ مختلفةٍ، شعريةٍ أو غيرِ شعريةٍ، سَبَقَتِ البعثةَ بزمنٍ طويلٍ أو قصيرٍ. وهي حَمَلَتْهُم أيضاً على السّعيِ إلى إثباتِ العروبةِ الخالصةِ للغةِ القرآنِ ولو كَلَّفَهُم ذلك آختراعَ الطرفِ الثاني من طرفَيِ المقارَنةِ. وهي حَمَلَتْهُم أخيراً إلى وصلِ الإسلامِ، على أرضِ

نَشْأَتِه، بصيغةٍ عربيّةٍ للوحيِ الإبراهيميّ. وقدِ آنْضَمَّ اليهودُ والنصارى إلى جوقةِ المُخترعينَ هذه رغبةً في تحسينِ مواقعِهم من الدولةِ الإسلاميةِ.

(جـ) مخيّلةُ القصّاصِ الفالتةُ من عقالِها، وهم بدورِهم مُعَرَّضونَ لأنواعٍ مختلفةٍ من التأثيرِ ولإغراءِ الإمتاعِ وإثارةِ الانفعالاتِ بشتّى الأساليبِ. فكانوا يَنْظِمونَ أشعاراً أو يَكِلونَ إلى آخرينَ نظمَها، ويَنْسِبونَها إلى القدماءِ ليُزَيِّنوا بها قصصَهم المتعلِّقةَ بسيرةِ النبيِّ وبأيّامِ العربِ، إلخ... وهم كثيراً ما يَنْسِبونَ هذه القصائدَ أو المقطوعاتِ إلى مجهولينَ. فإذا بنسبةِ القسطِ الكبيرِ من تلكَ الأشعارِ تُقْتَصَرُ على عبارةِ «قالَ الشاعرُ» أو عبارةِ «قالَ أعرابيٌّ»، إلخ...

(د) الشعوبيّةُ، أي النّزاعُ المُتمادي بينَ القوميّاتِ، وهو قدْ وَضَعَ، منذُ عهدٍ مُبَكِّرٍ، العربَ الغالبينَ في مواجهةٍ مع الموالي من الفرسِ وغيرِهم. هؤلاءِ آحْتَفَظوا، في ما وراءَ ولاءٍ متفاوتِ الصدقِ للإسلامِ، بالإخلاصِ لتراثِ قومِهم، وبذكرى أمجادِهم الغابرةِ. لذا كانوا مَسوقينَ، بعدَ أنْ تَعَلَّموا لغةَ القرآنِ، إلى وضعِ أشعارٍ على ألسنةِ العربِ القدماءِ مِلْؤُها الإشاراتُ إلى عظمةِ المُلْكِ الفارسيِّ وحضارتِه قبلَ الفتحِ الإسلاميِّ. وكانَ العَرَبُ، من جهتِهم، مَسوقينَ إلى وضعِ أشعارٍ أُخرى غايتُها التمدّحُ، في وجهِ مُفاخريهم من الفرسِ، بِعلمِ أجدادِهم وبفضائلَ أُخرى يَنْسِبونَها إلى العرقِ العربيِّ.

(هـ) خِفّةُ الرواةِ، أخيراً، وهم أناسٌ لا يُعَوَّلُ كثيراً على صدقِهم، وقدِ آشْتُهِروا بالمجونِ وقامَتْ أدلّةٌ كثيرةٌ على ميلِهم إلى الوضعِ. والحالُ أنّنا مَدينونَ لذاكرتِهم الخارقةِ بما بَلَغَنا من هذا الشعرِ الجاهليِّ الّذي كانوا يَجْمَعونَه من مصادرَ مختلفةٍ. أمّا الّذي كانَ يَدْفَعُهم إلى الكذبِ فهو

الطمعُ والرغبةُ في الحظوةِ عندَ الأمراءِ والأعيانِ، أو في التغلّبِ على المنافسينَ، إلخ...

لا يُخفي طه حسين دَيْنَه لـ«مُجادلة هوميروس» الشهيرة. فيَفْتَتِحُ التّعدادَ الآنفَ الذكرِ بدعوةٍ، قدْ تَكونُ الأولى في النقدِ العربيِّ، إلى إدخالِ المقارنةِ إدخالاً حقيقيّاً في هذا الأخيرِ، وذلكَ بآسمِ الديكارتيةِ أيضاً. فالمُهِمّةُ لم تَعُدْ، في نظرِه، التمدُّحَ بمزايا هذا الشعرِ الّذي يُزْعَمُ له التفوّقُ على كلِّ شعرٍ عَداه، بل باتَتْ إزالةَ هالةِ القدسيّةِ عن الأدبِ العربيِّ بمعاملتِه المعاملَةَ الّتي أَخْضَعَ لها النقدُ الأوروبيُّ الحديثُ آداباً أُخرى أخصُّها الأدبانِ القديمانِ اليونانيُّ والرومانيُّ. فإنَّ نَحْلَ الشعرِ ليسَ وقفاً على العربِ، وقدْ سَبَقَهُم إليه غيرُهم. ويُؤَكّدُ طه حسين في رسالةٍ إلى مفتاح طاهر[٢١]، أنه كانَ قدْ أُعْجِبَ بكتابِ **تاريخ الأدب الإغريقي** للأخويْنِ كروازيه، وأنّه حَضَرَ دروسَ ألفريد كروازيه في جامعةِ السوربون. ويُذَكِّرُ طاهر، من جهةٍ أُخرى، بأنَّ صاحبَ **في الأدب الجاهلي** أُتيحَتْ له فرصةُ الاستماعِ في بروكسل، سنة ١٩٢٣، إلى جورج لوفيڤر وهو يَدْحَضُ رأيَ أوجين دوبريل في سقراطَ الّذي كانَ يَعْتَبِرُه دوبريل شخصيّةً وهميّةً[٢٢].

المهمُّ الآنَ أنَّ أسبابَ نَحْلِ الشعرِ لشعراءِ الجاهليةِ هي، في نظرِ

(٢١) في مفتاح طاهر، **مرجع سابق**، ص ١٥٠. في هذه الرسالةِ يؤكّدُ طه حسين أيضاً أنه لم يطّلعْ إلّا بعدَ صدورِ كتابهِ على دراسةٍ نشرَها الإنكليزيُّ د. س. مرغليوث سنة ١٩٢٥. وهي الدراسةُ الّتي اتُّهِمَ مؤلّفُ **في الشعر الجاهلي** من جانبِ بعضِ نقّادِه بأنه لم يُجاوِزْ سرقَتَها.

(٢٢) **المصدر نفسه**، ص ٨٧ - ٨٨.

الرجلِ، ما ذَكَرْنا. وهي أسبابٌ آفتراضيّةٌ لأنَّها، وإنْ كانَتْ تُزَيِّنُ رأيَ معتمِدِها للعقلِ، لا تَدْعَمُ سلامتَها المبدئيةَ إلّا بعددٍ محدودٍ من الشّواهدِ الحسّيّةِ. هذه الشّواهدُ كانَ الأقدمونَ قد ذَكروها ولم يَتَرَدّدوا في إبداءِ الشكِّ الّذي أَوْحَتْ به إليهم، لكنّهم أَحْجَموا عن تعميمِ شَكِّهم على جملةِ الشعرِ الجاهليِّ. ولا يَفوتُ خصومَ طه حسين تَذكيرُه بأنَّ هؤلاءِ الأقدمينَ - وكانوا مئاتٍ أو آلافاً من النّحْويّينَ والمُعجميّينَ والنقّادِ والمؤرّخينَ، إلخ... - لم تَكُنْ تُعْوِزُهم جميعاً الاستقامةُ الخلقيّةُ. وهم كانوا، على وجهِ الدّقةِ، شديدي العنايةِ بهذا «الإسنادِ» الّذي تَتَوَقّفُ على سلامتِه متانةُ بنيانِ السنّةِ توقّفَ صحّةِ الشعرِ الجاهليِّ. وكانوا يَتَحلَّوْنَ، إلى هذه اليقظةِ، بكفاءةٍ ما عادَ إثباتُها محتاجاً إلى مزيدٍ من البراهينِ. ولْنوضِحْ أنَّ الأمرَ يَتَخطّى الثقةَ بأفرادٍ إلى ضرورةِ آعتبارِ جهدٍ نقديٍّ آمْتَدَّ عدّةَ قرونٍ، وكانَتِ آتّجاهاتُه المتعارضةُ لا تأبى أنْ يُصَحِّحَ بعضُها بعضاً. هذا الاحتجاجُ الّذي نَجِدُه عندَ نقّادِ طه حسين المصريّينَ، ونَجِدُه أيضاً عندَ مؤرِّخٍ من طرازِ بلاشير[٢٣]، لا يَعْدو، في صيغتِه هذه، أن يَكونَ آحتجاجاً بالسلطة. يَبْقى أنَّه، إذا جازَ لطه حسين أن يَنْطَلِقَ، بلا عائقٍ، في قراءةِ «عذراءَ» للشعرِ الجاهليِّ، فإنه كانَ عليه، قبلَ أن يُحيلَ شكَّه إلى يقينٍ أو ما يُشْبِهُ اليقينَ، تَفسيرُ هذه السذاجةِ الغريبةِ الّتي يُفْتَرَضُ أنَّ النقدَ القديمَ أظْهَرَها في موضوعِ الشعرِ المذكورِ.

يَسْخَرُ طه حسين من نُزوعِ الناسِ، في كلِّ مكانٍ وزمانٍ، إلى إيثارِ ما

(٢٣) Blachère, Regis: *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV siècle de J. C*, t.1, Maisonneuve, Paris, pp. 166 sq.

هو قديمٌ[٢٤]. فيُشيرُ مَثَلاً إلى زعْمِ القرطبيِّ، في تفسيرِه للقرآنِ، أنَّ حَبّةَ الحِنْطَةِ كانَ حجمُها، في العصورِ الخوالي، يَبْلُغُ حجمَ كِلْيَةِ البقرةِ[٢٥]. ثمّ إنَّهُ يُؤكِّدُ حقّه في النظرِ بعينِ الشكِّ إلى ما قَبِلَهُ معظمُ الأقدمين، مؤكِّداً أنَّ الأخذَ برأيِ الأكثريةِ لَيْسَ أساساً صالحاً لبناءِ الحقيقةِ العلميةِ[٢٦]. هذا التوجُّهُ قدْ لا يَكونُ على مبدئِه غبارٌ. ولكنَّ مباشرةَ الشعرِ الجاهليِّ، بعدَ الاستغناءِ عن رأيِ القدماءِ فيه بضربةِ قلمٍ، لا تَستقيمُ ما لمْ تُضَفْ إلى الشكِّ المبدئيِّ الذي يُقيمُه طه حسين على برهانِه اللّغويِّ ـ ولنا إليه عودةٌ ـ وعلى النقدِ التاريخيِّ، براهينُ «داخليةٌ» ـ إن جازَ هذا الوصفُ ـ تُثْبِتُ بدورِها كونَ الشعرِ الجاهليِّ مَنْحولاً.

يُقِرُّ طه حسين، دون صعوبةٍ، بضيقِ الحدودِ الّتي يُديرُ ضمنَها نقدَه الداخليَّ. هو يُفْلِحُ، بلا صعوبةٍ أيضاً، في زعزعةِ اطمئنانِنا إلى المعطياتِ المُتّصلةِ بسيرِ بعضِ الشعراءِ. فنحنُ كُنّا نَعْلَمُ من قبلُ أنَّ بعضَ التقاليدِ أدْخَلَ امرأَ القيسِ والمهلهلَ وسواهُما في مغامراتٍ مشوبةٍ، إلى هذا الحدِّ أو ذاك، بمَسْحَةِ الخرافةِ. ولكنَّ الهوّة واسعةٌ بين هذا العلمِ، وبينَ إبطالِ صحّةِ الأشعارِ المنسوبةِ إليهِما ـ أو معظمِها في الأقلِّ ـ ثمّ مَدِّ هذا الموقفِ، ليَطولَ إلى نحوِ مائةِ شاعرٍ آخَرَ. فإنَّ طه حسين يَرْفُضُ الاقتصارَ على المِعْيارَيْنِ اللّذَيْنِ اعْتَمَدَهُما القدماءُ للحكمِ بصحّةِ أيِّ شعرٍ جاهليٍّ وهما غرابةُ اللفظِ وبداوةُ المَعْنى[٢٧]. وهو يُذَكِّرُ بأنَّ مَنْ تَحومُ

(٢٤) طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، مرجع سابق، ص ١٧٨.
(٢٥) **المصدر نفسه**، ص ١٧٨، الحاشية الأولى.
(٢٦) **المصدر نفسه**، ص ١٩٦.
(٢٧) **المصدر نفسه**، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٤.

عليهم شُبْهَةُ الوضعِ، كثيراً ما كانوا متفقّهينَ وملاحظينَ ممتازينَ بحيثُ فاقَتْ معرفتُهم باللغةِ القديمةِ وبالحياةِ البدْويةِ معرفةَ الجاهليّينَ والبدوِ أنفسِهم بهما. لذا فإنَّ الاستكثارَ من الغريبِ في قصيدةٍ منسوبةٍ إلى الجاهليّينَ يُمْسي، عندَ صاحبِنا، سبباً من أسبابِ الشكِّ. والحقُّ أنّه لا يَتَخلّى تخلّياً تامّاً عن المقياسَيْنِ الآنفي الذكرِ، بل يُدْمِجُهما في ثالثٍ يُسَمّيه مقياساً مُرَكّباً[٢٨]. أمّا ما يُضيفُه إليهما فهو طبيعةُ الصورةِ الشعريةِ ودرجةُ الصنعةِ أو العفويةِ الملحوظةِ في شعرٍ بعينِه. وهو يُدْخِلُ أيضاً فكرةَ «المدرسةِ» إذْ يَبْحَثُ عمّا يَبْحَثُ عنه من خصائصَ، لا عندَ شاعرٍ واحدٍ بل عندَ خمسةٍ من الشعراءِ المُضَرِيّينَ أخَذَ بعضُهم عن بعضٍ. وما نَقَعُ عليه عندَه، في النهايةِ، هو الدعوةُ الرتيبةُ إلى ملاحظةِ الصفةِ المحسوسةِ أو الماديّةِ للصورِ، في الأشعارِ الّتي يَذْكُرُ، ومتانةِ بناءِ الأبياتِ. وهو يَعْتَبِرُ مَنْحولاً كلَّ شعرٍ مُفْتقرٍ إلى هاتيْنِ الصفتين. ولا يَتَمالَكُ المرءُ نفسَه وهو يَقْرأُ هذا الكتابَ الخامسَ، والكتابَ الّذي سَبَقَه من الشعورِ بتعويلِ المؤلِّفِ المفرطِ على أمانةِ الشاعرِ لأُسلوبٍ معيّنٍ طوالَ قصيدةٍ بعينِها، بلْ أيضاً طوالَ عمرٍ برُمَّتِه. فالمِقْياسُ المُرَكَّبُ الّذي يَعْتَمِدُه طه حسين يَنْحو بخفّةٍ نحو التحوّلِ إلى وَثاقٍ مشدودٍ يُجَمِّدُ الشاعرَ في نمطٍ ضيّقٍ. ثمّ إنَّ هذا النقدَ انطباعيٌّ وذاتيٌّ إلى الحدِّ الّذي يَدَعُ القارىءَ، في كثيرٍ من الحالاتِ، غيرَ قادرٍ على الانصياعِ لدعوةِ الناقدِ. ففي آخرِ كلٍّ من هذه الفقراتِ المكتوبةِ بصيغةِ النفيِ («ما هكذا كانَ يَتَحدَّثُ» فلانٌ أو تَتَحدَّثُ القبيلةُ الفلانيةُ في الوقتِ الفلانيِّ...) يَدْعونا الناقدُ دائماً إلى أنْ نَحْكُمَ بأنفسِنا: «واقْرأْ هذه الأبياتَ وحَدِّثْني، أتَطْمَئِنُّ إلى

(٢٨) **المصدر نفسه**، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٨.

جاهليّتِها»[٢٩]. أمّا القارئُ فَنَراه يَميلُ، في كثيرٍ من الأحيانِ، إلى الإجابةِ بالإيجابِ.

هذه المآخذُ وسواها يَأْخُذُها خصومُ طه حسين عليهِ. فمحمّد لطفي جمعة، مثلاً، يُواجِهُ الانطباعيّةَ بالانطباعيةِ، ويَسْتَشْهِدُ مقاطعَ من هذا الشعرِ الجاهليِّ (هي أحياناً تلكَ الّتي يَسْتَشْهِدُها طه حسين بعينِها) وبغيتُه أنْ يَرُدَّ بها إلى الشعرِ المذكورِ ما أَنْكَرَهُ عليه هذا الأخيرُ أيْ كونَه مرآةً أمينةً لزمانِه[٣٠]. ويَسْتَثْمِرُ المحامي ثقافته الواسعة في تسخيفِ المقارنةِ الّتي أقامَها طه حسين ما بينَ الجاهليةِ العربيةِ والعصورِ اليونانيةِ الرومانيةِ القديمةِ. فهو يَجِدُها مقارنةً عَجولةً متهوّرةً[٣١]. ولَيْسَ لنا أنْ نُجْمِلَ هنا الصفحاتِ الطويلةَ الّتي يُخَصِّصُها جمعةُ ليُثْبِتَ بُطلانَ ما ذَكَرَهُ طه حسين من أسبابٍ تُعَلِّلُ، في نظرِه، نُزوعَ المسلمينَ إلى إلصاقِ شعرٍ وَضَعوهُ هم بأجدادِهم من الجاهليّينَ[٣٢]. فنُشيرُ فقطْ إلى إفراطٍ في الثقةِ بالنفسِ، تَنْطَوي عليه هذه المرافعةُ. هذا بينما كانَتْ مطالعةُ طه حسين تَشْكو من كثرةِ الشكِّ والاحتمالِ والترجيحِ. فَيَبْدو أنَّ سَعَةَ العلمِ لا تُنْجي بالضرورةِ من تَصَلّبِ الفكرِ.

فَلْنَنْظُرْ إذاً في برهانِ طه حسين اللّغويِّ. وهو يَبْدو للوهلةِ الأولى بَسيطاً، وقاطعاً أيضاً. مشهورٌ أنَّ الحِمْيَرِيّةَ، وهي آخرُ لغةٍ قديمةٍ للعربِ الجنوبيّينَ كانوا يَنْطِقونَ بها قبلَ الإسلامِ، إنّما هي لغةٌ مُختلفةٌ جدّاً ـ

(٢٩) **المصدر نفسه**، ص ٢٢٢ مثلاً.

(٣٠) محمد لطفي جمعة، *مرجع سابق*، ص ٦٤ ـ ٩٢.

(٣١) **المصدر نفسه**، ص ١٥٨ ـ ١٧٢.

(٣٢) **المصدر نفسه**، ص ١٧٣ ـ ٢٧٣.

برغمِ أنّها ساميّةٌ هي الأُخرى ـ عن لغةِ عربِ الشمالِ الّتي وَصَلَتْنا فيها جملةُ الشعرِ الجاهليِّ. وما يَسْتَوْقِفُ طه حسين هو أنَّ التقليدَ يَنْسِبُ جانباً من هذا الشعرِ إلى شعراءَ قَحطانيّينَ، جنوبيّي المَنْبتِ. تُضافُ إلى هذه المُفارقةِ واحدةٌ أُخرى، وهي أنَّ لغةَ الشمالِ نفسَها كانَتْ تَتَفَرَّعُ في لهجاتٍ عديدةٍ تَنْطِقُ بكلٍّ منها قبيلةٌ من القبائلِ الكُبرى. والحالُ أنَّ ما بَلَغَنا من الشعرِ الجاهليِّ وَصَلَ كلُّه بلهجةِ قريشٍ، وهي لغةُ القرآنِ. من شأنِ هاتَيْنِ المُلاحظتَيْنِ، في رأيِ طه حسين، أنْ تُدَمِّرا أوّلاً تصديقَنا بِشِعرِ اليمنِ كلِّه، وهو الأقدمُ بِحَسْبِ التّقليدِ، أيْ بالشعرِ المنسوبِ إلى شعراءَ وُلِدوا وعاشوا في جنوبِ الجزيرة. وهما أيضاً كافيتانِ لتبريرِ الشَّكِّ في الشعرِ المنسوبِ إلى فريقٍ ثانٍ من الشعراءِ (وفيه آمرؤُ القيس) وهم شعراءُ قبائلَ يمانيةٍ حَمَلَتْها إلى الشمالِ هجراتٌ قديمةٌ[٣٣]. فقدْ كانَ يَنْبَغي أن يَحْمِلَ شعرُهم آثاراً ـ في الأقلِّ ـ من لغتِهم القديمةِ. والحالُ أنَّ شيئاً من هذا لم يَحْصَلْ. أخيراً يَطْعَنُ تعدّدُ اللهجاتِ في صِحّةِ الشعرِ الشماليِّ أيضاً لأنَّ قبائلَ الشمالِ فرعانِ كبيرانِ: مُضَر وربيعة، ومُضَرُ نفسُها فرعانِ أيضاً: قَيْس وتميمٌ. هذه القبائلُ كانَتْ مُنتشرةً فوقَ أرضٍ تُعْرَفُ باتّساعِها الهائلِ، وهي كانَتْ تَضُمُّ، إلى الجزيرةِ نفسِها، الصحراءَ السّوريةَ الفلسطينيةَ. وكانَتْ كلُّ واحدةٍ منها تَنْطِقُ بلغةٍ آعْتَنى القدماءُ أنفسُهم بوصفِها. هكذا تَنْبَعِثُ من الاعتباراتِ اللغويةِ شُكوكٌ تكادُ تأتي على الشِّعرِ الجاهليِّ برُمَّتِه، أيْ على أعمالِ نحوٍ من مائةِ شاعرٍ تَجاوَبَتْ أصواتُهم في أرضِ العربِ مدّةَ قرنٍ ونصفِ قرنٍ.

(٣٣) هذا البرهانُ، بمرحلتَيْه، معروضٌ في: طه حسين، *في الأدب الجاهلي*، ص ٨٠ ـ ١١١.

على أنَّ بُرهانَ طه حسين هذا قدْ لا يَكونُ من المتانةِ بالمكانِ الَّذي يَدَّعي. فالمُؤَلِّفُ لا يُقَدِّمُ دَليلاً على الاختلافِ بين الحِمْيَريةِ وعربيةِ الشمالِ إلّا نصوصاً ثلاثةً صغيرةً يَأْخُذُها من دروسِ مُعَلِّمِه القديم أغناتسيو غويدي[٣٤]. فيُسارِعُ ناقدُه محمّد أحمد الغمراوي إلى التنبيه على أنَّنا نَجْهَلُ تواريخَ هذه النقوشِ، وأنَّ خمسةَ عشرَ قرناً إلى عشرين قدْ تَكونُ فاصلةً بينَها وبينَ الشِّعْرِ المُخْتَلَفِ فيه[٣٥]. والحالُ أنَّنا هنا أمامَ مسألةٍ حرجةٍ. والصَّفحاتُ المُضطربةُ الَّتي يُكَرِّسُها محمّد لطفي جمعة لشعوبِ الجنوبِ القديمةِ ولغاتِها، تَشي، رغمَ آتِّكائِها على منجزاتِ قرنٍ من الاستشراقِ، بالتَّشويشِ العميقِ الَّذي لا يَزالُ طابَعاً لهذه الفصولِ من تاريخِ الجزيرةِ[٣٦]. ومعلومٌ أنه، بعدَ المناظرةِ الَّتي نَتَناوَلُها هنا بأكثرَ من ربعِ قرنٍ، رَأَتْ جاكلين بيرين أنَّ بوسعِها نسبةَ أقدمِ النقوشِ الجنوبيةِ إلى أهلِ القرنِ الخامسِ قبلَ الميلادِ. وهو ما يُضَيِّقُ المسافةَ ما بينَ هذهِ النقوشِ والشعرِ الجاهليِّ عدّةَ قرونٍ. لكنَّها ـ أي المسافةَ ـ تَبْقى شاسعةً[٣٧].

ويُشَدِّدُ مكسيم رودنسون، بدورِه، على آختلافِ الآراءِ في أزمنةِ تلك النقوشِ، وفي العلاقاتِ ما بينَ الخطوطِ العربيةِ المختلفةِ قبلَ

(٣٤) **المصدر نفسه**، ص ٨٥ ـ ٨٨.

(٣٥) محمد أحمد الغمراوي، **النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي**، المطبعة السلفية، القاهرة ١٩٢٩، ص ١٦٩ ـ ١٧١.

(٣٦) محمد لطفي جمعة، **مرجع سابق**، ص ١١٢ ـ ١٤٠.

(٣٧) Pirenne, Jacqueline: *la Grèce et Saba, Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe*, Paris, 1955.

الإسلام[٣٨]. وهو يُلاحِظُ أنَّنا إذا آستَثْنَيْنا بعضَ النقوشِ النبطيةِ، ومِنْها نَقْشُ المَلِكِ آمرىءِ القيسِ، وقدْ وُجِدَ قربَ دمشقَ، ويَرْقى إلى سنةِ ٣٢٨ للميلادِ، فإنَّنا لا نَعودُ نَقَعُ على أثرٍ لكتابةٍ عربيةٍ في الشمالِ من مطلعِ القرنِ الرابعِ للميلادِ إلى نهايةِ السادسِ[٣٩]. ويُضيفُ رودنسون أنَّ الكتاباتِ الأثريةَ في الجنوبِ بَقِيَتْ تُصاغُ، حتّى الإسلامِ، باللّغةِ الجنوبيةِ القديمةِ. هذا بينَما «كانَتِ الزعامةُ قدِ آنْتَقَلَتْ، خلالَ الجاهليةِ الأخيرةِ، إلى الحِمْيَرِيّينَ الَّذين يَبْدو (...) أنَّهم نَطَقوا بلهجةٍ لم تَكُنْ جنوبيةً، بل كانَتْ إحدى لهجاتِ الشمالِ»[٤٠]. هكذا يَرْتَدُّ آختلافُ اللغةِ بينَ الشمالِ والجنوبِ إلى آختلافٍ في اللهجةِ أثناءَ العهدِ الَّذي نَتَناوَلُ هنا.

على أيِّ حالٍ، لَيْسَ لهذا الجدالِ في لغاتِ الجنوبِ إلّا أهمّيّةٌ محدودةٌ لموضوعِنا. فإنَّ قائمةَ شعراءِ الجاهليةِ من الجديرينَ بهذه التسميةِ لَيْسَ فيها آسمُ أيِّ يمنيٍّ مولودٍ في اليمنِ. بل يُقْتَصَرُ الأمرُ على مقطوعاتٍ قليلةٍ منسوبةٍ إلى أشخاصٍ شبهِ خرافيّينَ من أمثالِ صِهْرِ إسماعيلَ بنِ إبراهيمَ أو حسّانَ بنِ تُبَّعٍ، وهو حَلْقَةٌ من حَلقاتِ سلسلةِ

(٣٨) Rodinson, M., «Les Sémites et l'alphabet. Les écritures sud-arabiques et éthiopiennes», in: *L'écriture et la psychologie des peuples*, Paris, 1963, pp. 131 - 146.

ويجد قارىء المقالة عرضاً مجملاً للآراء المختلفة في تواريخ النقوش الجنوبية، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٣٩) رودنسون، **مرجع سابق**، ص ١٣٩ ـ ١٤٠. وراجع في صدد نقش امرىء القيس (الذي لا يجمعه بشاعر المعلّقة غير الاسم) وفي صدد نقش آخر سابق له وثلاثة متأخرة عنه: رمزي بعلبكي، **الكتابة العربية والسامية**، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨١، الفصل الخامس.

(٤٠) رودنسون، **مرجع سابق**، ص ١٤٢.

حِمْيَرِيّةٍ لا يُعْرَفُ عنها الكثير. هذه الأشعارُ لا تَبْدو مختلفةً، من حيثُ أهليتُها للنظرِ، عن البيتَيْنِ المنسوبَيْنِ إلى آدمَ، في رثاءِ هابيلَ، وفيهما أنَّ جريمةَ قابيلَ أوْدَتْ برُبْعِ أهلِ الأرضِ دونَ زيادةٍ ولا نقصانٍ(٤١).

وأمّا يَمَنيّو الشمالِ، وأشهرُهم النجديُّ آمرؤُ القيسِ، فهم قلائلُ أيضاً، ولا تَتَماسَكُ منهم جماعةٌ على حدةٍ، منفصلةٌ عن جماعتَيْ مُضَرَ وربيعةَ. فإنَّ هِجْرتَهم إلى الشمالِ ضاربةٌ في القدمِ إلى حدٍّ يُجيزُ الشكَّ في حصولِها أصلاً. ويُنَبِّهُ محمّد الخضر حسين على التناقضِ الّذي يَقَعُ فيه طه حسين في تناولِه شأنَ هؤلاءِ اليمنيّين(٤٢). فهو، من جهةٍ أولى، يُريدُ آمرأَ القيسِ أنْ يَنْطِقَ بلسانِ أجدادِه. لكنّه، من جهةٍ أخرى، حالَما يَصِلُ إلى يمنيّي صدرِ الإسلامِ، ومنهم حسّانُ بنُ ثابتٍ، شاعرُ الرسولِ الرسميُّ، إنْ صَحّتِ العبارةُ، يَقْتَرِحُ معاملتَهم على أنّهم مضريّون لأنّهم عاشوا أعمارَهم بطولِها في الشمالِ. أيْ أنَّ مؤلّفَ **في الشعر الجاهلي** يُنْكِرُ على آمرىءِ القيسِ الحقَّ في أنْ يُفيدَ من السببِ التخفيفيِّ الّذي يُقرِّبُه لشعراءَ يَصْعُبُ كثيراً الشكُّ في نسبةِ أشعارِهم إليهم.

يَبْقى إذاً مُشْكِلُ تنوّعِ اللهجاتِ في الشمالِ. وما يَراه محمّد الخضريُّ هو أنّه لمّا كانَتِ الفوارقُ بينَ اللهجاتِ فوارقَ صوتيّةً أصلاً،

(٤١) تغيرتِ البلادُ ومَن عليها   فوجهُ الأرضِ مغبرٌّ قبيحُ
وأودى رُبْعُ أهليها فبانوا   وغودِرَ في الثرى الوجهُ المليحُ
وينقلُ البيتين أبو العلاء المعرّي في **رسالة الغفران**، تحقيق وشرح بنت الشاطىء، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٦٣، ص ٣٦٢، وتضبط المحقّقة «ربع» بفتح الراء، فيصير البيت أقل وضوحاً وأقل فكاهة!

(٤٢) محمد الخضر حسين التونسي، **نقد كتاب الشعر الجاهلي**، القاهرة ١٩٢٩، ص ٣٠٦، مذكور في الإستانبولي، **مرجع سابق**، ص ٧٥ - ٧٦.

فإنَّ ظُهورَها نادرٌ في الكتابةِ(٤٣). وهذه هي الحالُ في القراءاتِ القرآنيةِ السبعِ أيضاً. وذلكَ أنَّ الكتابةَ العربيةَ تَكادُ تَكونُ مقصورةً على الصّوامتِ، وأنَّ هذه الصفةَ كانَتْ، فوقَ ذلك، أظْهَرَ في الكتابةِ القديمةِ منها في المتأخّرةِ، لأنَّ الصّوائتَ الطويلةَ نفسَها كانَتْ مُسْتَبْعَدَةً منها في كثيرٍ من الحالاتِ. والإبدالُ الّذي يَقَعُ على صامتٍ فيوجِبُ كتابتَه بحرفٍ آخرَ لَيْسَ، في نهايةِ الأمرِ، إلّا حالةً من حالاتِ الفوارقِ الصوتيةِ، لأنَّ توحيدَ الصيغةِ المكتوبةِ، في عهدٍ لاحقٍ، لا يُسيءُ عادةً إلى وزنِ الشعرِ. فطالَما آقْتَصِرَ الأمرُ على مخرجَيْنِ مختلفَيْنِ لمقطعٍ لا تَخْتَلِفُ كتابتُه، أو على إبدالِ صوتٍ بآخرَ إبدالاً مضطرداً، أو على لغتَيْنِ (لفظاً أو كتابةً) في كلمةٍ واحدةٍ، فإنَّ الفوارقَ بين اللهجاتِ يَسَعُها ألّا تَظْهَرَ في الشعرِ المكتوبِ. على أنَّ هذا لا يَضْطَرِدُ خلافاً لزعمِ الخضريِّ. فإنّه يَسْتَوي مَثَلاً، في بيتٍ من الشعرِ، أن تُلْفَظَ اللّامُ مفخّمةً أو مُرَخّمةً، ولكنْ لا يَسْتَوي، في نظرِ العَروضِ، أن يُقْصَرَ المقطعُ وأنْ يُمَدَّ. أخْطَرُ من ذلكَ أنَّ اللفظَ قدْ لا يوجَدُ أصلاً في إحدى اللهجاتِ وهو موجودٌ في أُخرى. وهذه واقعةٌ لا يُنْكِرُها معظمُ الردودِ على طه حسين، وتُثْبِتُها المعاجمُ القديمةُ ولكنْ بحرصٍ أقلَّ من حرصِها على إثباتِ «اللغتَيْنِ» أو «اللغاتِ» في المفردةِ الواحدةِ. هذه الواقعةُ يَجِدُ فيها البعضُ تفسيراً جزئيّاً لآزدهارِ الترادفِ الهائلِ في المعجمِ العربيِّ، وهو آزدهارٌ يُفَسِّرُهُ آخرون بالقولِ إنَّ المترادفاتِ تُؤدّي المدلولَ الواحدَ من وجوهٍ مختلفةٍ. كيفَ

(٤٣) محمد الخضري، **محاضرات في بيان الأخطاء العلمية والتاريخية التي اشتمل عليها كتاب الشعر الجاهلي**، القاهرة ١٩٢٧، ص ١٥٨، مذكور في الإستانبولي، **مرجع سابق**، ص ٨٥ - ٨٦.

نُفَسِّرُ إذاً ما يَبْدو مِن ٱتساقٍ في معجمِ الألفاظِ الّذي يَنْهَلُ منه الجاهليّون؟ يُقَدِّمُ الغمراوي ٱقتراحاً جديداً بالنظرِ مؤدّاه أنْ نَعودَ إلى البحثِ في علمِ العَروضِ العربيّ، لِنَرى إنْ كانَتِ البحورُ السِّتَّةَ عَشَرَ الّتي ٱستُخْرِجَتْ في القرنِ الثاني للهجرةِ لم يُوْضَعْ بعضُها في الأصلِ ليُناسِبَ لَهَجاتٍ قَبَليّةٍ بعينِها[٤٤]. ولكنَّ الردَّ على مُشْكِلِ ٱختلافِ المفرداتِ بينَ لهجةٍ وأُخرى يُبْحَثُ عنه في موضعٍ آخَرَ. إنّه في ٱتّساقِ مُعْجَمِ الشِّعْرِ الإسلاميِّ المعاصرِ للنبيِّ. وهو ٱتّساقٌ لا يُمْكِنُ تَفْسيرُه لا بمعجزةٍ فوريةٍ حقّقَها القرآنُ، وهو لا يَزالُ يُنْزَلُ، ولا بٱختفاءِ اللهجاتِ الّتي بَقِيَتْ قائمةً مدّةً طويلةً جدّاً بعدَ وفاةِ النبيِّ[٤٥].

فلا يَبْقى غيرُ أنْ نَفْتَرِضَ أنَّ ٱعتمادَ لغةٍ موحّدةٍ للثقافةِ إنّما هو واقعةٌ سَبَقَتِ الإسلامَ. هو إذاً نتيجةٌ وأداةٌ، في آنٍ واحدٍ، لولادةِ وعيٍ مشتركٍ تَكَوَّنَ شيئاً فشيئاً، وجاءَ الإسلامُ نفسه إعلاناً لبُلوغِه طورَ النضجِ. هذه الولادةُ أسْعَفَتْها الصِّلاتُ المختلفةُ الصورِ بينَ القبائلِ وَوَطَّدَتْها المواسمُ المعروفةُ، أيِ الأسواقُ الأدبيةُ والتجاريةُ. ولمْ تَكُنِ المواسمُ إلّا الجانبَ الظاهرَ من شبكةٍ أفْضى نُمُوُّها إلى تشكيلِ بعضٍ من أشباهِ الدولِ في الشمالِ، أيْ منَ التعابيرِ شبهِ المؤسّسيةِ عن السعيِ إلى الوحدةِ. عليه لا تَكونُ لغةُ قريشٍ ـ وهي لغةُ القرآنِ واللغةُ الّتي يُلازِمُها الشعرُ الجاهليُّ ـ لغةً لقريشٍ وحدَها، وإنّما قريشٌ أشبهُ بـ«مجمعٍ لغويٍّ»، في ما يَرى محمّد لطفي جمعة، جَمَعَتْ ما ٱستَحْسَنَتْه من اللهجاتِ المختلفةِ وَوَحَّدَتْه[٤٦].

(٤٤) محمد أحمد الغمراوي، **مرجع سابق**، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٤٥) يعترف طه حسين نفسه بهذا الاستمرار، وهو في أي حال أمر لا شك فيه وضرورة تاريخية. راجع: **في الأدب الجاهلي**، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٤٦) جمعة، **مرجع سابق**، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

هذا الجمعُ عَرَفْنا مثيلاً له، في عهدٍ لاحقٍ، ـ وعلى نطاقٍ أوسعَ بكثيرٍ ـ هو ما قامَ به المُعْجَميّونَ الأوائلُ حينَ عَرَضوا معظمَ اللهجاتِ القبليّةِ ونَقَّحوها ولم يَسْتَثْنوا منها إلّا ما وَجَدوه مُشرباً بالدخيلِ على نحوٍ لا يُمْكِنُ تسويغُه، وذلكَ من فرطِ الاختلاطِ بالأُممِ الأجنبيةِ[٤٧]. وما دُمْنا لم نَقَعْ على نصوصٍ مكتوبةٍ يَصِحُّ الاعتدادُ بها من هذَيْنِ القرنَيْنِ اللّذينِ سَبَقا الإسلامَ، فهلْ يَجوزُ لنا أن نَصِفَ أيَّ لفظٍ بأنه قرشيٌّ، لا لشيءٍ إلّا لأننا نَقَعُ عليهِ في القرآنِ أو في أحدِ المعاجمِ القديمةِ[٤٨]؟

يَبْقى أنَّ المقياسَ الّذي نَعْرِضُ عليهِ الشعرَ الجاهليَّ، مَهْما يَكُنْ

(٤٧) **المصدر نفسه**، ص ١٣١ ـ ١٣٣.

(٤٨) لا يقولُ علماءُ القرآنِ إنّ القرآنَ نَزَلَ بلغةِ قريشٍ من غيرِ تَقييدٍ. فجلال الدين السيوطي، مثلاً، في كتابِهِ الجليل، **الاتقان في علوم القرآن**، شركة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٩(جزآن)، يؤثِرُ القولَ إنّه نَزَلَ بـ«لغة الحجاز» ج ١، ص ١٧٥. وهو يوردُ كلاماً طويلاً جدّاً منسوباً إلى عبد الله بن عباس (ج ١، ص ١٥٧ ـ ١٧٥) يفسّرُ فيه جملةً كبيرةً من غريبِ القرآنِ بالشِّعرِ، مستشهداً على كلِّ عبارةٍ بيتاً أو بيتَيْنِ. وقدْ يجوزُ للمرءِ أن يشكَّ في نسبةِ هذا الحديثِ لأسبابٍ عدّةٍ بينَها طولُه وكونُه، برغم ذلك، حُفِظَ كابراً عن كابرٍ بعدَ جلسةٍ واحدةٍ ومن غيرِ تدوينٍ، على ما تَشي به سلسلةُ إسنادِهِ الطويلةُ. ولكنّ هذا لا ينتقصُ شيئاً من دلالتِه. فصاحبُ الحديثِ يستشهدُ شعراءَ، بعضُهم منْ غيرِ الحجازيّينَ وفيهمْ يَمنيّونَ؛ ويفسّرُ «غرابة» بعضِ ألفاظِ القرآنِ بنسبتِها إلى لغاتِ غيرِ لغةِ الحجازِ. ثُمّ يَعْقِدُ السيوطيّ فصلاً خاصّاً في ما وَقَعَ في القرآنِ «في غيرِ لغةِ الحجاز» فيوردُ فيه عشراتٍ من الألفاظِ بعضُها يمنيٌّ، ويذكرُ قولَ الواسطيّ: «في القرآنِ من اللغاتِ خمسونَ لغةً» ويعدّدُها! (ج ١، ص ١٧٥ ـ ١٧٨). بعدَ ذلك، يَعْقِدُ فصلاً آخرَ عَمّا «وَقَعَ فيه بغيرِ لغةِ العربِ» (ج١، ص ١٧٨ ـ ١٨٥)، فإذا هو نحوٌ من تسعينَ لفظاً. وإذا كانَ لا بدَّ من الاعتقادِ، في نهايةِ المطافِ أن معظمَ العربيةِ ـ وهي لغةُ القرآنِ ـ مشتركٌ بينَ «لغاتِها» (أي لهجاتِها المختلفة) فإنّ القولَ بأنّ القرآنَ «إنّما أُنزلَ بلغةِ قريش» تُمْسي صحّتُه مقيّدةً غايةَ التقييدِ. والكلامُ يدورُ ها هُنا، بطبيعةِ الحالِ، على المفرداتِ وليسَ على التراكيبِ والتصاريفِ، فهذه مسألةٌ أُخرى.

مُرَكَّباً، فهو لا يُغني عن القولِ بوجودِ لغةٍ أدبيةٍ مشتركةٍ بينَ قبائلِ الجاهليةِ. وذلكَ أنَّ صحّةَ الشعرِ الجاهليِّ رهنٌ، في الأساسِ، بصحّةِ هذا الفرضِ. إذْ كيفَ يُمْكِنُ لهذا الشعرِ، وهو شعرُ مخاطبةٍ أصلاً، أن يَقْبَعَ كلُّ شطرٍ منه في أسْرِ لهجةٍ معزولةٍ؟ وكيفَ تَسْتَقيمُ مع العزلةِ وظيفةُ الشاعرِ الجاهليِّ الأولى، وهيَ وظيفةُ المُحاماةِ عن القبيلةِ والردِّ على الخصمِ وإفحامِه؟ وكيفَ نَفْهَمُ، خارجَ نِطاقِ الوظيفةِ المذكورةِ، ما خَبَرْناه بعدَ ذلكَ من عنايةِ العربِ المفرطةِ بالشعرِ، وآستمرارِهم في إحلالِه المرتبةَ الأولى بينَ أنواعِ الكلامِ.

والحالُ أنَّ طه حسين نفسَه لا يُمانِعُ في الاعترافِ بأسْبَقيةِ اللُّغةِ المُشتركةِ على ظهورِ الإسلامِ ـ لكنّه يُخَمِّنُ أنّها لم تَظْهَرْ إلّا في وسطِ القرنِ السادسِ[49] الميلاديِّ. فيُفْسِحُ لخصومِه في مجالِ المطالبةِ بسندٍ لهذا التخمينِ ما دامَ يُقَدِّمُه عارياً من أيِّ سَنَد.

ومَهْما يَكُنْ من شيءٍ فإنَّ نُقّادَ طه حسين لا يُفْلِحونَ في جعلِ شكِّه غيرَ ذي موضوعٍ. هم يَهُزّونَه بعنفٍ شديدٍ، إذا صَحَّ القولُ إنَّ الشكَّ يَهْتَزُّ. فإنَّ الأستاذَ قدْ تَعَجَّلَ الوصولَ إلى الأقاصي. صحيحٌ أنَّ مؤرِّخي الأدبِ باتوا، منذُ ظهورِ كتابِه، أقربَ إلى التسليمِ بأنَّ الشعرَ الجاهليَّ خَضَعَ للتنقيحِ وللزيادةِ. ولكنّهم، على الجملةِ، لا يُسَلِّمونَ بأنّه مَنْحولٌ من الأساسِ. فإنَّ كِتاباً من أفضلِ الكتبِ في اللهجاتِ العربيةِ القديمةِ، ظَهَرَ بعدَ نصفِ قرنٍ من شِجارِ العشريناتِ ـ وهو لإبراهيم أنيس ـ لا يَتَرَدَّدُ في آختيارِ مراجعِه من هذا الشعرِ الجاهليِّ نفسِه، وذلك دونَ أنْ

(٤٩) طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، مرجع سابق، ص ١٠٥ و٢٠٣.

يُنْكِرَ أهمّيّةَ البحثِ في موضوعِ أصالتِه[50]. وفي المدارسِ وفي الجامعاتِ يُذْكَرُ شكُّ طه حسين للتاريخِ ـ فلا يَلْحَقُ من جرّائِه كبيرُ أذىً بصورةِ آمرىءِ القيسِ أو بصورةِ عمرو بنِ كلثوم. رغمَ ذلكَ وَصَلَ كتابُ طه حسين إلى طبعتِه الخامسةَ عشرةَ، وقد يَكونُ جاوَزَها ونحنُ نَكْتُبُ. أمّا الردودُ عليه فلم يُعَدْ طبعُ أيٍّ منها بآستثناءِ مقالاتِ الرافعيِّ والمازنيِّ. ولكنَّ السجالَ الحاليَّ يَبْعَثُ هواجسَ المشاجرةِ الأولى ـ أو أهمَّها ـ من رقادِها ويَعودُ إلى بعضِ مَداراتِها.

ما هي هذه الهواجسُ؟ السؤالُ إلزاميٌّ لا يَمْلِكُ أيُّ محلّلٍ يَقِفُ، على نحوٍ ما، خارجَ المناظرةِ، أنْ يَزوغَ منه. ويَصوغُه جاك بيرك في العباراتِ الآتية: «لماذا أحْدَثَ الطعنُ في أصالةِ إرثٍ مُكَرَّسٍ، هو الشِّعْرُ الجاهليُّ، مثلَ هذه الفضيحةِ، في مجتمعٍ متديّنٍ، ما دامَ أنَّ المطعونَ في تراثِهم وثنيّونَ، بلا مراءٍ، شَدَّدَ النّبيُّ نفسُه في التنديدِ بهم؟»[51]؟ أسْلَفْنا أنَّ الاعتباراتِ العقيديّةَ، بمفهومِها الدقيقِ، والاعتباراتِ السياسيةَ والمؤسّسيّةَ ـ وهي كلُّها ذاتُ أهمّيّةٍ ـ لا تَسْتَنْفِدُ مُحتوى الردِّ على موقفِ طه حسين. أمّا بيرك فيَتَحَدَّثُ عن «آحتجاجٍ للكلِّ»[52] واجَهَ به مجتمعٌ ماضويٌّ هذا التعرّضَ للتراثِ الّذي يَحتَلُّ فيه الشعرُ الجاهليُّ، بالنسبةِ إلى النصِّ القرآنيِّ، موقعاً مقابلاً لموقعِ السنّةِ. فالوحيُ الإلهيُّ إعلانُ توحيدٍ يُحيطُ به من جهتَيْهِ «حديقتانِ للتنوّعِ» متقابلتانِ[53]. فمِنْ جهةٍ نَقَعُ على

(٥٠) إبراهيم أنيس، **في اللهجات العربية**، مطبعة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٣، ص ٣٦ ـ ٤٥.

(٥١) جاك بيرك، **مرجع سابق**، ص ٢٧٩.

(٥٢) **المصدر نفسه**، ص ٢٧٥.

(٥٣) **المصدر نفسه**، ص ٢٧٦.

هذه الوجوهِ الجاهليّةِ «الَّتي تَتَّصِلُ فيها البطولةُ الإنسانيةُ ووجودُ الأشياءِ فَتُحِلُّ الإنسانَ في مجالِه»(٥٤)؛ ومن الجهةِ الأُخرى نَقَعُ على النموذجِ الإسلاميِّ الَّذي طَفِقَ، منذُ القرنِ الأوّلِ للهجرةِ؛ يَجْمَعُ في نفسِه «هذه الكثرةَ من التصرّفاتِ والفروقِ ووجوهِ السلوكِ، وكلُّها تَغْرِفُ من الحديثِ»(٥٥). عليه فإنَّ الطعنَ في ركنٍ من هذا البناءِ المُثَلَّثِ الأركانِ كانَ يُنْذِرُ بالانتشارِ شيئاً فشيئاً إلى الركنَيْنِ الآخرَيْنِ.

لا نُريدُ أن نُنْكِرَ على هذا التفسيرِ وجاهَتَه، ولكنَّه لا يَصِلُ إلى كمالِه إلّا بالنظرِ في آتّجاهٍ آخَرَ. وذاك هو الآتّجاهُ الَّذي يَتَناطحُ فيه معنىً مُعَيَّنٌ للتراثِ وآختيارٌ لغربٍ بعينِه. ويَدُلُّنا مثلُ لطفي جمعة على أنَّ الثقافةَ الغربيةَ المتينةَ، إذا آقْتُصِرَتْ على جمعِ الحصائلِ والنتائجِ، يَسَعُها أنْ تَتَطَوَّعَ، دونَ عناءٍ، لخدمةِ أكثرِ السلفيّاتِ تشنّجاً. وأمّا حداثةُ طه حسين النقديةُ فهي أقدرُ بكثيرٍ على قضِّ المضاجعِ. فالخِيارُ المنهجيُّ هنا يَشِعُّ بحدّةٍ وجوديةٍ غيرِ مألوفةٍ. وديكارتيةُ طه حسين، ولو صَحَّ أنَّها سريعةُ العطبِ من حيثُ وجوهُ التطبيقِ، ومن حيثُ المُنْجزاتُ الحسّيّةُ، تَنْطَوي على طاقةِ تَدْميرٍ ضخمةٍ كامنةٍ في خيارِها المبدئيِّ وفي روحِها. ولا تَجوزُ الغفلةُ عنْ كونِ طه حسين الَّذي يُطالِعُنا بخطابٍ تربويٍّ طويلٍ في الشكِّ الديكارتيِّ وفي تقلّباتِ النقدِ الفرنسيِّ الَّذي عاصَرَه، لا يَسْتَثْمِرُ، إلّا لِماماً، حصائلَ البحثِ الاستشراقيِّ في الشعرِ الجاهليِّ(٥٦). فهو يَمْضي في

(٥٤) **المصدر نفسه**، ص ٢٧٥.

(٥٥) **المصدر نفسه**، ص ٢٧٦.

(٥٦) نوّهَ كثيرونَ، منهم بلاشير وبدوي، بأنَّ بعضَ المستشرقينَ، من نولدكه إلى كليمان هوار، كانوا قدْ وَضَعوا صحّةَ الشعرِ الجاهليِّ موضعَ التساؤلِ. على أنَّ طه حسين لا يَطْلُبُ

طريقَه وحيداً، مُتَخَفِّفاً من معيارِ التراثِ الَّذي يَرْفُضُه ومن وجهٍ بعينِه لأوروبا أنْفَقَ آخرونَ قواهُم وهمْ تائهونَ بينَ ملامِحِه. وذلكَ أنَّ التراثَ معيارٌ من حيثُ هو مادّةٌ متجمّدةٌ. فالغُدُوُّ والرواحُ الكثيرُ الَّذي أنْتَجَهُ ـ وهو لا يُحْصى ـ قدْ دَخَلَ منذُ زمنٍ طويلٍ سكونَ الأبديةِ، وصارَ خلواً من الفائدةِ ـ أو يَكادُ ـ كلُّ تذكيرٍ بأنَّ التراثَ نفسَه أثْمَرَتْه جهودٌ نقديّةٌ متماديةٌ. حتّى إنَّ شُكوكَ القدماءِ نفسَها باتَتْ لِقِدَمِها تُقَيِّدُ وكأنَّها عقائِدُ. وذلكَ أنَّه لا يَسْتَقيمُ للمرءِ أنْ يَعيشَ بحرّيّةِ حياةَ الأجدادِ كائنةً ما كانَتْ حرّيّتُهم، بلْ على كلِّ آمرىءٍ أن يُحاوِلَ العيشَ بما كَسَبَتْ يَداه. ومعيارُ التقليدِ، بما هو بديلٌ فعّالٌ من الدهرِ الَّذي يَرُدُّ إليه المسلمُ أوقاتَ يومِه ـ على ما يَنْسِبُ إليه لويس غارديه ـ إنَّما يُوَفِّرُ، فوقَ كلِّ شيءٍ، إيقاعاً مطمئِناً للزمنِ(٥٧). فمِنْ دونِه يُضْطَرُّ كلُّ إنسانٍ إلى آبتداعِ المعنى لكلِّ حدثٍ ولكلِّ شيءٍ. والحالُ أنَّ طه حسين لا يَكْتَفي بالعزوفِ عن آختيارِ أدواتِ القياسِ الَّتي يَسْتَعْمِلُها من ترسانةِ التراثِ، وإنَّما هو يُخْضِعُ للنقدِ كتلةً من هذا الأخيرِ توصّلاً إلى وضعِ حقيقتِها على المحكِّ وفي هذا

معونةً من هؤلاءِ ولا يَكْتَرِثُ لنقلِ فحوى جدالِهم في موضوعِ كتابه. أمّا نقّادُه فقدْ توقّفوا مراراً عندَ الفصلِ الَّذي رَأوا طه حسين مَدِيناً به لمرغليوث الَّذي ظَهَرَتْ مقالتُهُ في الموضوعِ قبلَ كتابِ طه حسين بنحوِ سنة. وقدْ سَبَقَتِ الإشارةُ هنا إلى أن صاحبَ **في الأدب الجاهلي** أكّدَ، في رسالةٍ إلى مفتاح طاهر، أنه لم يقرأْ هذه المقالةَ إلّا بعدَ سنةٍ من ظهورِ كتابِهِ هو. ويجدُ القارىءُ عَرْضاً لآراءِ نولدكه وهوار ومرغليوث وآخرين في:

Blachère, Regis: *Histoire...*, *op. cit.*, t.1, dernier chapitre.

ويَجدُ أيضاً معظمَ نصوصِ المستشرقينَ في الموضوعِ منقولةً إلى العربيةِ مع مقدّمةٍ وترجماتٍ لأصحابِها في: عبد الرحمن بدوي، (ترجمة)، **دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي**، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩.

(٥٧) Gardet, Louis: *Les hommes de l'islam*, Paris 1977, pp. 279 - 280.

قلبٌ شاملٌ للزَّمنِ يَزيدُ في خطورتِه أنَّ الماضيَ والمستقبلَ يَتبادَلانِ، من جرّائِه، حظَّيْهما من الواقعيةِ. فقدْ كانَ التراثُ قبلَ هذا كتلةً مصمتةً قابعةً في أساسِ الزمنِ نفسِه، فَجاءَها من يَقْذِفُ بها في أُفقِ المستقبلِ، مُعَلِّقاً بعضَ حقيقتِها على حكمٍ من الناقدِ آخذٍ في التكوّنِ. فكانَ أن آبْتَلاها هذا التَّطويحُ بشيءٍ من لاواقعيّةِ الأشياءِ الواقعةِ في حكمِ المنتظَرِ لا في حكمِ المتحقِّقِ. أمّا الناقدُ نفسُه فموجودٌ حقّاً وصدْقاً، ووجودُه يفوقُ، من حيثُ الحقيقةُ، وجودَ موضوعِه. وذاكَ أنَّ الأوّلَ قدْ باتَ، بعدَ الانقلابِ المذكورِ، أساسَ الثاني. الخلاصةُ إذاً أنَّ القِحةَ وَصلَتْ بطه حسين إلى حدِّ الزعمِ أنَّه موجودٌ أكثرَ من آمرىءِ القيسِ.

وأوروبا؟ رغمَ رُجوعِ صاحبِنا المتكرِّرِ إلى آجتماعانيةِ دركهايم وإلى النقدِ التاريخانيِّ، تَبقى أوروبا، الَّتي آختارَ، قارّةً سلبيّةً أساساً: هي قارّةٌ في قيدِ الصنعِ لا قارّةٌ معروضةٌ للتفرّجِ. هي قارّةُ رفعِ الأنقاضِ الضخمةِ لا قارّةُ المباني المنجزةِ. ولْنَقُلْ مرّةً أخرى إنها، برغمِ الظواهرِ، لَيسَتْ قارّةَ الركونِ الوضعيِّ إلى العلمِ وإنَّما هي قارّةُ المسالكِ الجدليةِ. وما تُقدِّمُه أوروبا هذه للمصريِّ طه حسين لا يَعْدو الدعوةَ إلى أخذِ حركةِ الزمنِ على عاتقِه والتدبّرِ في أمرِها من غيرِ ضمانٍ سوى سلامةِ العقلِ والحرّيّةِ. ذاك هو ما أَقْلَقَ، إلى الحدِّ الَّذي رأينا، رهطَ الأُصوليّينَ بمنْ فيهم مَنِ آختاروا، شأنُ جمعة، صيغةً أُخرى لأوروبا. وهذا التفسيرُ للمناظرةِ هو وحدَه ما يُتيحُ لنا اليومَ أن نُفْضِيَ مرّةً أُخرى إلى المعنى الحيِّ لعبارتَيْ «أهلِ القديمِ» و«أهلِ الجديدِ» بعدَ أنْ ذَهَبَ بنضارتِهما طولُ الاجترارِ.

اليومَ يُواصِلُ طه حسين حياتَه الثانيةَ. وهو، في الأولى، قدْ كانَ

واصَلَ العراكَ بأساليبَ مختلفةٍ بعدَ كتابِه **في الشعر الجاهلي**. فحينَ وَصَلَ إلى أدبِ السيرةِ لم يَمِلْ شطرَ تنقيتِه من العناصرِ الأسطوريةِ الَّتي أَقْحَمَها فيه الرواةُ. بل إنَّه مالَ بهذا الأدبِ كلِّه شطرَ القصصِ فأَخْرَجَه أسطورةً تامّةَ السماتِ. وكانَ هذا الاختيارُ، بمعنىً ما، أَسْوَأَ وَقْعاً على أهلِ التَّقليدِ من التصدّي للنَّقدِ على نهجٍ عقليٍّ. وَوَصَلَ الآستياءُ منه إلى أصدقاءَ لطه حسين نَصَروه في محنتِه السابقةِ لعلَّ أهمَّهم محمّد حسين هيكل، وهو نفسُه مؤلِّفُ سيرةٍ بالَغَ في تحقيقِها تحتَ عنوان **حياة محمد**. وحينَ أَصْدَرَ طه حسين، بعدَ ذلك **مستقبل الثقافة في مصر**، كانَ يُباشِرُ مرحلةً أقربَ إلى النضجِ في النضالِ الَّذي آفْتَتَحَتْه الفصولُ الأولى من كتابِ **في الأدب الجاهلي**، وهي تَدورُ على روحِ الثقافةِ وعلى المؤسَّساتِ التربويةِ. هاتانِ المحاولتانِ جاءَت أولاهُما أقربَ إلى الحيطةِ من إعلانِ الشكِّ المدوّي، وجاءَتِ الثانيةُ أقربَ إلى الهمِّ العمليِّ. فلم تُثيرا من الغبارِ ما أثارَه الإعلانُ المذكورُ، إلّا أنَّهما أثارَتا مِقداراً صالِحاً من الغبارِ برغمِ كلِّ شيءٍ.

ومنذُ أنْ ماتَ طه حسين، قبلَ نحوٍ من ثلاثَ عشرةَ سنةً ـ وحتّى قبلَ ذلك بزمنٍ ـ وهو يَجِدُ نفسَه مُضطرّاً إلى المضيِّ في حربٍ لم تَعُدْ حربَه إلّا بمعنىً تقريبيٍّ. وما يَزالُ خصومُهُ فيها لا يَخْلونَ من شَبَهٍ بما كانوه في العشريناتِ، فهم قدْ عادوا، بعزيمةٍ متجدِّدةٍ، عبرَ كثيرٍ من الاضطراباتِ وكثيرٍ من الاضطهاداتِ. أمّا الحداثةُ ـ وفي تيّارِها، اليومَ، أكثرُ متناولِي صاحبِنا الَّذي كانَ قليلَ الناصرِ، قبلَ ستّين سنةً ـ فقدْ أُتيحَ لها أكثرُ من ستّينَ سنةً، أو قلْ، أكثرُ من قرنٍ ونصفِ القرنِ، في حالةِ مصرَ، لتُجرِّبَ حظَّها. وما أَنْجَزَهُ تيّارُ التحديثِ لا يُمْكِنُ إنكارُه، غيرَ أنَّه

اليومَ يَبدو مبهورَ الأنفاسِ. فالحداثةُ، من حيثُ هي معتقدٌ، قدْ فَقَدَتْ سحرَ الأشياءِ الغريبةِ الَّذي كانَ لا يَزالُ لها شيءٌ منه بينَ الحَرْبَيْنِ. وهي اليومَ مُجسَّدةٌ في مؤسّساتٍ أخَذَتْ تَلوحُ عليها أماراتُ الشيخوخةِ. لم يَعُدْ على الجامعةِ المصريةِ أنْ تُبرِّرَ وجودَها حيالَ الأزهرِ الَّذي جاوزَ الألفَ من سِنيه. وهي قدْ أمسَتْ جامعاتٍ، ليسَ الأزهرُ نفسُه، بعدَ أن وَصَلَ إليه التغييرُ، إلّا واحدةً منها. والجامعاتُ نفسُها حلقاتٌ في شبكةِ المؤسّساتِ الحديثةِ الَّتي خَلَفَتِ الكتاتيبَ القديمةَ في طولِ مصرَ وعرضِها. وقدْ خَرَجَ منها مُثقّفونَ، هم ثمراتُ هذا التطوّرِ وورثتُه، يَحملونَ، اليومَ، المباخرَ حولَ ضريحِ طه حسين. وبَقِيَ آخرونَ، هم تركةُ ماضٍ مستأنفِ الحيويّةِ، يَتبَعونَ الرجلَ بحقدِهم إلى القبرِ.

وذلكَ أنه، في ما وراءَ نظامِ التعليمِ، توجَدُ الدولةُ الحديثةُ. وقد آضطُرَّ الإسلامُ، منذُ محمّد علي، إلى التسليمِ بوجودِ هذه الدخيلةِ. لكنّه بَقِيَ يُعِدُّ لها ما آستطاعَ من قوّةٍ ويَرقُبُ منها تراخياً ويَدْفَعُ ثمنَ نفادِ صبرِه، من وقتٍ لآخرَ، نكساتٍ فادحةً. ونفادُ الصبرِ هذا لا يَني يَتعاظَمُ منذُ ١٩٦٧. وهو قدِ آزْدادَ خطورةً بعدَ موتِ عبد الناصر، برغمِ أنَّ خليفتَه سَمّى دولتَه دولةَ العلمِ والإيمانِ. وآنتهى زحفُ الأصوليةِ العنيدُ إلى جَرْفِ الساداتِ. وذاكَ أنَّ ما يَحْدوه ليسَ مجرّدَ مناخٍ أشاعَتْهُ الهزيمةُ وإنّما هو، في الأصلِ، أزمةٌ عميقةٌ تَعصِفُ بعقيدةِ الحداثةِ وبمؤسَّساتِها... أزمةٌ ليسَ التضخّمُ الذريعُ ولا لَوْثَةُ السكنِ ـ وهي قدْ صارتْ مدارَ السينما المصريةِ برمّتِها منذُ خمسةَ عشرَ عاماً ـ إلّا مَظهرَيْها الفاقعَيْنِ، وهي تُناوِشُ رُكْنَي السلطةِ، أي البيروقراطيةَ الَّتي أفْقَدَتْ نموذجَ الإنماءِ الناصريِّ بريقَه وأفْقَدَها الجمودُ الإداريُّ وشللُ الخدماتِ العامّةِ هيبتَها، والجيشَ الَّذي فَقَدَ العذرَ الخارجيَّ لهيمنتِه.

على أنَّ الدولةَ الحديثةَ يَبْقى لها، في ما وراءَ قواعدِها المؤسّسيةِ، تنوّعُ الشعبِ المصريِّ. ولا أُشيرُ إلى جمهرةِ الأقباطِ الكبيرةِ وحدَها، بل أُشيرُ أيضاً وبخاصّةٍ إلى تلكَ الغابةِ من أساليبِ الحياةِ والتفكيرِ ومن التصرّفاتِ والمهنِ وهي، في جانبٍ منها، نباتُ مشروعِ التحديثِ، والمؤسّساتُ والنظمُ لَيسَتْ إلّا عبارتَها وضمانَها. هذا التنوّعُ يُجابِهُ أيَّ آحتكارٍ ضيّقٍ للسلطةِ بمقاومةٍ بعيدةِ الغورِ. وهو يَجْعَلُ الكلفةَ المترتّبةَ على كسرِ التسويةِ الاجتماعيةِ الراهنةِ فادحةً للغايةِ. ليسَ مستغرباً، والحالةُ هذه، أنَّ المنابرَ الَّتي يَقِفُ عليها المنافحونَ عن طه حسين تُقدَّمُ إليهم من جانبِ تلفزيونِ الدولةِ ومركزِ الأبحاثِ التابعِ لجريدةِ **الأهرام** والمؤسّسةِ العامّةِ للكتابِ الخاضعةِ لإشرافِ الدولةِ، إلخ... فإنَّ صاحبَ **الأيام** محشورٌ اليومَ في صفِّ الدولةِ الحديثةِ، ولو صَعُبَ عليه أنْ يَتعرَّفَ، في صورتِها القائمةِ، أحلامَ شبابِه. وإنّما يُلوِّحُ الأنصارُ بصورتِه المجيدةِ في وجهِ الأصوليةِ الصاعدةِ. وهو يَعْلَمُ، إنْ كانَ ما يَزالُ يَعْلَمُ شيئاً، أنَّ مهمّةَ الدفاعِ عن الحداثةِ مهمّةٌ عسيرةٌ بعدَما بَلَغَتْ منها الرَّثاثةُ ما بَلَغَتْ. ولكنْ أيَّ بديلٍ من الدولةِ الحديثةِ يَسَعُ المقترحينَ أن يَقترِحوه على الرجلِ الأعمى في قبرِه، غيرَ تفجيرِ الشعبِ المصريِّ؟

فلسفة المثال الممكن وإمكان المثال الفلسفي

يَلوحُ الفلاسفةُ لسائرِ خلقِ اللّهِ وكأنّهم سكّانُ قلعةٍ شامخةِ الأسوارِ، مُستقرّةٍ فوقَ جبلٍ تُقصّرُ عن سموِّه الأبصارُ، في وسطِ بحرٍ محيطٍ. أو كأنَّ الفلسفةَ ـ وهي، في الأسطورةِ، بومةُ مينرڤا ـ طائرٌ ليليٌّ لا يُجاريه إلّا من أُوتيَ جناحَيْنِ، في قوّتِهما، لا كالأجنحةِ، وبصراً حديداً لا كالأبصارِ. هكذا يَسْهُلُ على الناسِ أن يُسَمّوا أيَّ شاعرٍ شاعراً وأيَّ روائيٍّ روائيّاً وأيَّ رياضيٍّ رياضيّاً. إلّا أنّهم يَحْصُرونَ آسمَ الفلاسفةِ بفُرسانِ حلقةٍ ضيّقةٍ يُوَسِّعُها بعضُهم قليلاً ويُضَيِّقُها غيرُه كثيراً، ويَبْقى عديدُها، على كلِّ حالٍ، قليلاً لا يُقاسُ بجحفلِ الشعراءِ أو بخميسِ الروائيّينِ أو بجيوشِ العلماءِ. حتّى إنَّ كثيرينَ من الّذينَ يُدْخِلُهم مؤرِّخو الفلسفةِ في تواريخِهم، يَبْدونَ وكأنَّ لقبَ الفيلسوفِ لا يُقْرَنُ بأسمائِهم إلّا بكثيرٍ أو قليلٍ من التردّدِ، لِفَرْطِ ما تَشْمَخُ فوقَ رؤوسِهم قاماتُ زملائِهم الكبارِ. فإذا كانَ ديكارت معدوداً، من غيرِ تحفّظٍ، بينَ الفلاسفةِ، فإنَّ مالبرنش

كُتِبَ هذا النصُّ في شباط ١٩٨٩ لندوةٍ كان مقرّراً عقدُها آنذاك حولَ كتابِ ناصيف نصّار **مطارحات للعقل الملتزم**، وذلك بدعوةٍ من الحركةِ الثقافيةِ، أنطلياس. وتُلِيَ مساءَ الخامسِ من حزيران ١٩٩١، في مقرّ الحركةِ، بعد أن تأخّرَ عقدُ الندوةِ سنتينِ وأشهراً، بسببِ ما كانَ يُطْلِقُ عليه الناسُ، أيّامَها، آسْمَ «الظروف»

يُسمّى فيلسوفاً ثانوياً، ويُسمّى باسكال مفكّراً، ولا تَخلو التّسميتانِ الأخيرتانِ، حينَ تُقْرَنانِ بالأولى، من نبرةِ ٱستصغارٍ وشفقةٍ.

ولا يُغيِّرُ من الأمرِ شيئاً أنْ يُظهِرَ لنا التاريخُ هذا أو ذاك من الفلاسفةِ في مباذلِهِ وساعاتِ ضَعْفِه البشريِّ أو ـ وهذا أخطرُ شأناً ـ في جوانبَ من سلوكِه وفكرِه لمْ يُجلِّلْها نورُ العقلِ، ولم تَسْمُ بها حرّيّتُه. حَمَلَتْ خادمةُ ديكارت من ديكارت، فلمْ يَستَوِ هذا الحدثُ عنصراً في تقويمِ الكتابِ الّذي كَرّسَهُ الفيلسوفُ لدراسةِ الأهواءِ وٱعتبَرَهُ دليلاً إلى الرياضةِ على كبحِها. وفعلَ ماركس الفِعْلةَ نفسَها بخادمتِه وألْحَقَ الولدَ بأنجلز الّذي كانَ عازباً، حتّى لا يَكْسِرَ قلبَ زوجتِه، فلمْ يَجِدْ أحدٌ في الأمرِ مَدْخلاً إلى نقدِ النظريةِ الماركسيّةِ ـ الأنجلزيّةِ في الأُسْرَةِ وتَعَلُّقِها بالمِلْكيّةِ الخاصّةِ. وأظْهَرَتْ محفوظاتُ الحربِ الفرنسيةِ أنَّ هيدغر بَقِيَ عضواً في الحزبِ النازيِّ طيلةَ الحربِ العالميّةِ، وأن أمرَه مع النازيّةِ لم يُقْتَصَرْ على قَبولِه منصبَ العِمادةِ في مطلعِ العهدِ الهتلريِّ، فلمْ يَنْزِلْ هيدغر عن عرشِه الفلسفيِّ بفعلِ هذه المواطأةِ لأضخمِ مذبحةٍ في تاريخِ البشريةِ، ولم تَطُلْ قامةُ نقّادِه الفلسفيّةُ.

ما زالَ عالمُ الفلسفةِ غيرَ محكومٍ بمثالِ الديمقراطيةِ إذاً، على ما ظَهَرَ لهذا المثالِ من جاذبيّةٍ في عصرِنا ومن سيادةٍ في بلادِ الغربِ الّتي هي، قبلَ سِواها، بلادُ الفلسفةِ. ولم تُفْلِحْ في هزِّ ٱمتيازِ الفلاسفةِ محاولاتُ بعضِ المعاصرينَ منهم أن يُدْرِجوا بحثَهم في تضاعيفِ الحياةِ العاديّةِ، أو أنْ يَنزلوا به إلى الدركاتِ السُّفلى أو الصِّيَغِ الشاذّةِ من أحوالِ البشرِ. حينَ يَتّخِذُ سارتر مثالاً لدراسةِ العلاقةِ بالغيرِ جلسةَ رجلٍ وٱمرأةٍ في مقهىً أو في حديقةٍ عامّةٍ، أو حينَ يَتّخِذُ مثالاً للفرقِ ما بينَ الواقعةِ

الإنسانيةِ والظاهرةِ الطبيعيّةِ الطلّابَ الّذين يُكْثِرونَ من التدخينِ في قاعةٍ مغلقةِ النوافذِ، لا تُقَلِّلُ الصِّفَةُ اليوميّةُ للمثالِ من بُعْدِ المَوْقعِ الّذي يَحتلُّه **الكون والعدم** و **نقد العقل الجدلي** على طموحِ المتفلسفينَ. وحينَ يَختارُ ميشال فوكو صُوَرَ الجنونِ والجريمةِ الغربيّيْنِ، في القرنينِ الماضيَيْنِ، موضوعاً لنظريّةٍ في تكوّنِ المعارفِ ونُظُمِ المجتمع لا يَصيرُ موقعُهُ أقربَ إلى سويّةِ مواقعِنا من موقعِ برغسون الّذي كانَ يُؤْثِرُ لبحثِه مواضيعَ ساميةً (هي مواضيعُ الفلسفةِ التقليديةِ) من طرازِ الصيرورةِ والحدسِ وأصلِ القيمِ.

الوضع والرغبة

كيفَ واتَتْ ناصيف نصّار في **مطارحات للعقل الملتزم**، (دار الطليعة، بيروت ١٩٨٦)، الجرأةُ لمطارحةِ قومٍ هذا شأنُهم مع الناسِ مُوزَّعينَ بين مَشْرقِ الفلسفةِ ومَغْربِها، بينَ قديمِها وحديثِها، بينَ عقلِها وعرفانِها... قومٍ ذَوي أسماءٍ هي أرسطو والغزالي وروسو وهيغل وماركس؟ هذا مع علمِه ـ على ما أحْسَبُ ـ بأنَّ المُطارحةَ، في المُعْجَمِ، هي المُناظرةُ وتَداوُلُ السؤالِ والجوابِ، وأنَّ المُناظرةَ إنّما تكونُ بينَ النّظيرِ والنّظيرِ. لعلّ الزَّهْوَ اللبنانيَّ بالحداثةِ (وكانَ مُختلفاً عن غرورِ بعضِ اللبنانيّينَ بِمَتاعِهم من الحضاراتِ البائدةِ ومُؤْتَلِفاً معه في آنٍ) قدْ أسْعَفَ المؤلِّفَ، في أواسطِ الستّيناتِ، في التحفّظِ حيالَ واقعيّةِ العصبيّاتِ عندَ ٱبنِ خلدون، ثمّ أسْعَفَه، في مطلعِ السّبعيناتِ، في جَبْهِ نظامِنا الطائفيِّ بمجتمعِه «العلميِّ العلمانيِّ». ولكنَّ الصّنّارةَ الّتي شَدَّتْ إليها اللبنانيّينَ في حروبِهم المُتماديةِ لَيْسَتْ، على الأرجحِ، حافزاً لمواجهةِ الأسئلةِ العملاقةِ. فإنْ كانَ الطّموحُ منّا أسيرَ

أسئلةٍ من قبيلِ السؤالِ عن الطائفةِ الَّتي يَنْبَغي أنْ يَكونَ منها مديرُ وزارةِ الماليةِ أو رئيسُ دائرةِ التربيةِ في البقاعِ، فأينَ يَجِدُ ناصيف نصّار الهِمّةَ ليَسْأَلَ: ما هو «دورُ التعالي في تغييرِ العالَم»؟ وإذا آضْطُرَّ صاحبُنا إلى الوقوفِ ساعتَيْنِ أمامَ الفُرنِ طلباً لِخُبْزِ عيالِه فهلْ يُعينُه ذلك في حَصْرِ وجوهِ التنازعِ بينَ العقلِ والإيدلوجيّة؟ لَسْتُ على يقينٍ من مُجافاةِ أوضاعِنا اللبنانيّةِ للرغبةِ في التفلسفِ. بلْ أُرَجِّحُ أنّها تُنْعِشُها من وجهٍ وتَخْنُقُها من وجهٍ آخرَ. وأُرَجِّحُ أيضاً أنَّ الأوضاعَ المذكورةَ قد تَشْحَذُ مخالبَ الرغبةِ الشخصيّةِ في التفلسفِ، ولكنّها قدْ تَذْهَبُ بطموحِها الجماعيِّ، وتَميلُ بحصائِلِها نحوَ التشاؤم.

أُرَجِّحُ هذا مع أنَّ الكتابَ الَّذي بينَ يديَّ يُكَذِّبُ ترجيحي بظاهرِ حالِه. فإنَّ نصوصَه، بآستثناءِ أوّلِها، قدْ وُضِعَتْ بينَ أواخرِ السبعيناتِ وأواسطِ الثمانيناتِ، أيْ أيّامَ كُنّا نَبْلُغُ أقصى آنحدارِنا إلى الصَّغارةِ، وكانَ ما بَقِيَ بينَ أظهرِنا من عقلٍ لا يَعْدو كثيراً أنْ يَكونَ براعةً وضيعةً في رِعايةِ العصبيّاتِ وآستثمارِها. تلكَ الأيّامُ هي الَّتي آختارَها ناصيف نصّار ليَضَعَ البرامجَ الَّتي في الكتابِ، لا لنفسِه حصراً، بل للعقلِ العربيِّ، أيّاً كانَ الرأسُ الَّذي يُوجَدُ فيه مسمّى هذا الآسمِ. فإنَّ مُطارحاتِ الكتابِ تَتَمَخَّضُ كلُّها عن برامجَ، ووضعُ البرامجِ لَيسَ، بحالٍ، أدلَّ الدلائلِ على التشاؤمِ. وهو ها هُنا يَفْترِضُ، على الأقلِّ، تيامناً بما في العقلِ العربيِّ من طاقةٍ.

فهلِ التوجّهُ إلى العقلِ العربيِّ هو مُسَوِّغُ الجرأةِ في المُطارحةِ وهل هو مسوِّغُ التيامنِ؟ في كتابٍ آخرَ أخرَجَه نصّار بُعيدَ آشتعالِ حروبِنا، وعنوانُه **طريق الاستقلال الفلسفي**، يَعْرِضُ للكيفيةِ الَّتي تَفاعَلَ بها كلٌّ من

أفلاطون والفارابي وهيغل والوضعيّةِ التاريخيةِ الَّتي وُجِدَ فيها. فَيَرى بينَ الوضعيّاتِ الثلاثِ ـ على آفتراقِها ـ وجهَ شبهٍ رئيساً هو آتّصالُها برصيدٍ حضاريٍّ متفوّقٍ. ثمّ يَنْعَطِفُ إلى الوضعيّةِ الثقافيّةِ الراهنةِ الَّتي يَجِدُ الفيلسوفُ العربيُّ نفسَه فيها فيُقرِّرُ أنّها «لَيْسَتْ وضعيّةَ تفوّقٍ تاريخيٍّ حضاريٍّ، ولَيْسَتْ وضعيّةً مُمَتَّعَةً بالتواصلِ الفكريِّ الإبداعيِّ». على أنّه يَعودُ فيَجِدُ، بعدَ صفحةٍ واحدةٍ، مخرجاً من هذا القصورِ الموضوعيِّ هو الاعتبارُ بـ«حاجةِ الحركةِ التاريخيّةِ الثوريّةِ الَّتي تَفْعَلُ بأشكالٍ وأنماطٍ مختلفةٍ في حياةِ جميعِ الشعوبِ العربيةِ، والَّتي تَهْدِفُ، إنْ لمْ يَكُنْ إلى التفوّقِ التاريخيِّ الحضاريِّ، فعلى الأقلِّ إلى آكتمالِ الشخصيّةِ الحضاريّةِ الجديدةِ الَّتي تَشْمَلُ جميعَ الشعوبِ العربيّةِ، وإلى المشاركةِ الفعّالةِ في مسيرةِ الحضارةِ العالميّةِ الَّتي هي في طريقِ التكوينِ والظهورِ» (راجع: طريق الاستقلال الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢، ١٩٧٩، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٧).

كلمةُ «حاجة» هي، في هذهِ الأسطرِ، أوّلُ ما يَسْتَوْقِفُ. توجَدُ حاجةٌ عربيّةٌ إلى التَّفَلْسُفِ. أمّا الَّذي تُحْمَلُ عليهِ هذه الحاجةُ فهو الحركةُ الثّوريّةُ العربيّةُ الَّتي لا تَحْظى ها هنا ـ ولا في كتبِ نصّار الأخرى ـ بتحليلٍ تاريخيٍّ يَجوزُ من أفكارِها إلى أوضاعِها، بلْ تَبْقى موضعَ تقويمٍ عامٍّ أكادُ أُسَمّيهِ آنطباعاً. أكادُ أيضاً أُؤْثِرُ كلمةَ «رغبة» على كلمةِ «حاجة» لأنَّ الحاجةَ أكثرُ لُصوقاً من الرغبةِ بالإمكاناتِ الَّتي جَعَلَتْها الطبيعةُ للمحتاجِ، ولأنّني أَشْتَمُّ ها هُنا، تحتَ مديحِ العقلِ، روائحَ حلمٍ عربيٍّ نَعْرِفُ صورَه والرغبةَ الَّتي تَسْتَحِثُّ تكوّنَها. أيْ أنَّ العقلَ ها هُنا لم يُعْنَ فعلاً بشروطِ فِعلِه الَّتي عادَ لا يَسْتَغْني ـ بعدَ هيغل وماركس ـ عن آستقصائِها إنْ شاءَ أنْ يَكونَ فلسفياً، بمَعنى الكلمةِ في هذا العصرِ. من ها

هنا يَتَّصِلُ العقلُ بالأيدلوجيّة، عندَ نصّار، أيْ من جذرِ الرغبةِ الّتي هي أمُّ الأيدلوجيّاتِ. والأيدلوجيّةُ تأتي الفلاسفةَ منْ حيثُ لا يَحْتَسِبونَ فلا يَنْجو منها أيٌّ منهم، فَلَيْسَتْ هي إذاً تهمةً حائقةً بنصّار وحدَه، ولا هيَ ألصقُ بماركس مثلاً ممّا هي بأقرانِه. فماركس الّذي يَأْنَسُ نصّار، أكثرَ ممّا يَظُنُّ، إلى نظريّةِ الأيدلوجيّةِ عندَه هو - إلى كونه صاحبَ التصوّرِ أصلاً - أكثرُ الفلاسفةِ بذلاً للجهدِ التحليليِّ بغيةَ المطابقةِ بينَ حركةِ العقلِ وحركةِ التاريخِ، أيْ بغيةَ آستبعادِ الموقفِ الأيدلوجي. وهو، إنْ كانَ لم يُفْلِحْ في ذلك، فلأنَّ العقلَ لَيْسَ بالنبيِّ - إنِ آعْتَبَرْنا النبيَّ مُخْتَصّاً بعقلٍ محيطٍ - ولأنّه لا يَعْرِفُ حدودَ الصدقِ وحدودَ الكذبِ في ما يَرى حينَ يَنْظُرُ إلى المستقبلِ. هذا إلى كونِ الاستغناءِ عن النظرِ المذكورِ مُحالاً في زمنٍ باتَ فيه الزمنُ مَشْحوناً بطاقةِ التغييرِ الّتي نَعْرِفُ. لا تَفِرُ الأيدلوجيّةُ إذاً بَرنامجاً يَزْعُمُ لنفسِه الارتكازَ إلى قراءةٍ للتاريخِ كلِّه، بما فيه المستقبلُ - وهذه حالةُ ماركس - ولا هيَ تَفِرُ برنامجاً يَرْتَكِزُ إلى مجرّدِ الرغبةِ في الفعلِ ولا يَرْكُزُ هذه إلّا في آنطباعٍ أو حدْسٍ تاريخيٍّ، وهذه حالةُ نصّار. الأيدلوجيّةُ لا تَفِرُ أحداً ومن شرائطِ الوضعِ البشريِّ وموقفِ التفلسفِ معاً أن يوجَدَ قَدْرٌ من الإخفاقِ في كلِّ فلسفةٍ.

البرنامج

ما هو برنامجُ نصّار من بعدُ؟ يَسَعُنا أن نَقْرأَه في المطارحاتِ واحدةً بعدَ واحدةٍ. في الثانيةِ منْها نَتَعَلَّمُ من أرسطو أنَّ «الدولةَ جماعةُ مواطنينَ، عاقلينَ وأحرارٍ، ولَيْسَتْ جماعةَ مؤمنينَ»، وأن «الاختيارَ العينيَّ للنظامِ السياسيِّ المرغوبِ فيه يَنْبَغي أنْ يَتَأَسَّسَ في وقتٍ واحدٍ على العلمِ بصنفِ النظامِ القائمِ وعلى مبدأِ

المثالِ الممكنِ، وليسَ على مبدأِ الاقتداءِ أو مبدأِ المثالِ الكاملِ»، وأنَّ «غايةَ الدولةِ في النهايةِ سعادةُ الإنسانِ على هذه الأرضِ، ولَيْسَ فقط الأمنَ الخارجيَّ والنظامَ الداخليَّ للجماعةِ السياسيةِ» (مطارحات...، ص ٣٦ - ٣٧).

والقارىءُ الّذي يَمْضي إلى نهايةِ الكتابِ يَرى كمْ يَبْقى نصّار أرسطيّاً، بعدَ أنْ جَعَلَ أرسطو نصّارياً بآستبعادِه منهُ ما آسْتَبْعَدَ وآستبقائِه ما آسْتَبْقى. وذلكَ أنَّ الفصلَ ما بينَ الدينِ والدولةِ يَسْتَوي لازمةً في هذا الكتابِ وفي كُتبٍ أُخرى للمؤلِّفِ. فهو إنْ عَرَضَ لسياسةِ الفقهاءِ والمُتَكَلّمينَ آقْتَرَحَ أنْ لا يُحْتَفَظَ منْها إلّا بـ«ما لَمَعَ في تنظيراتِهم من حقائقَ فلسفيّةٍ عن السياسةِ» (ص ٤٠). وشرطُ فَلْسَفِيَّةِ هذه «الحقائقِ» صدورُها عن العقلِ الحرِّ لا عنِ الإيمانِ. وهو إنْ أحْصى المُهِمّاتِ الماثلةَ أمامَ العقلِ السياسيِّ العربيِّ وَجَدَ أنَّ أولاها «فكُّ الارتباطِ تَماماً بينَ الوُجْهَةِ الدينيةِ الأخلاقيةِ الشَّرْعانيةِ والتفكيرِ في ماهيّةِ السياسةِ والدولةِ» (ص ٨٤). ثمّ قَرَنَ الديمقراطيةَ الّتي يُريدُ إحلالَها في محلِّ «الملكِ» أو «الحكمِ السلطانيِّ» بالعلمانيةِ (ص ٨٥). وفي الملك - الّذي يَسْتَخْرِجُ نَصّار مفهومَه من قراءتِه لآبن الأزرق - مالكٌ ومملوكٌ، وفي الحكمِ الديمقراطيِّ شعبٌ لا يُطيعُ إلّا نفسَه إذْ يُطيعُ حكّامَه وقوانينَه (ص ٧١ - ٧٢ و ص ٨٥). ثمّ إنَّ المؤلِّفَ حينَ يُنْكِرُ على العقلِ الهيغليِّ آستعمالَه الأهواءَ في جانبٍ من تحقّقِه التاريخيِّ وحينَ يُجادلُ روسو في ضرورةِ الدينِ المدنيِّ لآستقامةِ العقدِ الاجتماعيِّ، وحينَ يَسْتَبْعِدُ حصولَ «الشفافية» الّتي يَتَطَلَّعُ إليها ماركس في العلاقاتِ الاجتماعيّةِ جاعلاً منها شرطاً لزوالِ الدينِ والدولةِ معاً (فيما يَرى نصّار أنَّ الأوّلَ لَيْسَ من شروطِ الثانيةِ وأنَّ فَصْلَهُ

عنها بالتالي ممكنٌ ومطلوبٌ) إنَّما يَصْدُرُ، في هذا كلِّه، عن تعويلِه الآنفِ الذكرِ على جماعةِ «العاقلينَ الأحرارِ» وعن آستبعادِه جماعةَ المؤمنينَ قواماً للدولة (ص ٩٦ - ١٠٠ و ص ١٤٥ - ١٤٩ و ص ١٧٣).

إلى ذلك يَسعُنا أن نَضَعَ هذا الرفضَ للدولةِ الدينيّةِ (وهو في الآنِ نفسِه محاولةُ «تأسيسٍ» لتصوّرِ الدولةِ غيرِ الدينية) بإزاءِ نقدِ المؤلِّفِ للماركسيّةِ، وهو يَختارُ له محوراً إبرازَ حدودِ «الشفافية» المعبّرةِ عن التحرُّرِ الإنسانيِّ في نظرِ ماركس. فإذا فَعَلْنا ظَهَرَ لنا مَعْنى «المثالِ المُمْكنِ» وهو محورُ المبدأِ الثاني الَّذي يَسْتَبْقيهِ نصّار من سياسةِ أرسطو. ومؤدّاه آستبعادُ جنّةِ السماءِ أساساً للدولةِ وآستبعادُ جنّةِ الأرضِ صورةً لزوالِها، في وقتٍ معاً. فلا يَنْبَغي للمثالِ أن يَنْفَصِلَ عن العِلْمِ بالواقعِ. والعقلُ الَّذي حَفِظَ له المبدأُ الأوّلُ حرّيّةَ حركتِه في العالمِ، يَحْفَظُ له هذا المبدأُ الثاني قدرتَه على التدبيرِ في الرقعةِ الَّتي تُغادِرُها له إلزاماتُ الواقعِ ومصاعبُه.

أمّا السّعادةُ فلا تَظْهَرُ، بآعتبارِها غايةً للدولةِ، مبسوطةً على صفحاتِ الكتابِ. ولكنَّ هذه الصلةَ تُسْتَنْتَجُ، في المثالِ النّصّاريِّ، من العزوفِ عن ربطِ الدولةِ إلى عجلةِ مثالٍ أُخْرَوِيٍّ يَجوزُ، إعزازاً له، نحرُ صوالحِ الدنيا؛ أو إلى عجلةِ مثالٍ دُنيويٍّ، مستقرٍّ، لبُعدِه، فوقَ متناولِ البشرِ، بحيثُ يَجوزُ لبعضِهم أن يَخْتَصِرَ قوى البعضِ الآخرِ ويَهْدِرَ حرّيّاتِه ودماءَه، تَعَبُّداً للوَهْم.

تلكَ هي المبادئُ، وهي سياسيّةٌ، بقدْرِ ما للفلسفةِ سياسةٌ، وبِقَدْرِ ما للسياسةِ فلسفةٌ. أمّا إعمالُها في بناءِ نظامٍ فلسفيٍّ للسياسةِ فهو مُهِمّةُ العقلِ. و**المطارحاتُ** لا تَزْعُمُ لِنَفْسِها هذا البناءَ، بَلْ تَكْتَفي بِطَرْحِه

برنامجاً للعقلِ وتُمَهِّدُ لهذا الطرحِ بالنقدِ الَّذي أَشَرْنا إلى بعضِ مَداراتِه.
فما هو العقلُ الَّذي يُعَوِّلُ عليه نصّار كلَّ هذا التعويلِ؟ يَنْتَصِبُ هذا السؤالُ عقبةً كُبرى في وجهِ القارئِ إذا كانَ هذا يُشاطِرُ المؤلِّفَ همَّ التّفلسفِ فيَجْعَلُ مرادَه تأسيسَ الأسسِ لا تَلَقّي المسلّماتِ. وذلكَ أن القارئَ لا يَقَعُ هنا إلّا لمحاً وآستثناءً على إناسةٍ فلسفيّةٍ واضحةِ المعالمِ يَختارُها نصّار أو يَبْنيها. لا تصريحَ هنا بما هي طبيعةُ العقلِ وما هو موقعُه من جملةِ الإنسانِ. بلْ إنَّ أظهرَ ما يُعَرَّفُ به العقلُ هو مُناقضتُه لنقائضِه الَّتي تَبدو، في النصِّ، أوضحَ صورةً منه. فهو مواجهةٌ للدينِ أو للإيمانِ وهو مواجهةٌ للأيدلوجيّةِ، وهو مواجهةٌ للهَوى. وهذه كلُّها متداخلةٌ، على صورٍ لا يُهْمِلُ المؤلّفُ إحصاءَ كثيرٍ منها، متأنّياً أو مستعجلاً في مواضعَ عدّةٍ من كتابِه (مثلاً ص ١٠٠ و ١٧٤ - ١٧٥). وما نَراه بعدَ جُهْدِ التأويلِ مُشْتَرَكاً بينَها - على تفاوتِها من حيثُ البساطةُ والتركيبُ والوضعُ، وعلى تفاوتِ علاقاتِها بالعقلِ - هو مُلاصقتُها فكرَ الإنسانِ وفعلَه وقسرَها إيّاهُما على نحوٍ يُبْطِلُ المسافةَ اللّازمةَ للحرّيّةِ، وهي لازمةٌ للعقلِ أيضاً ولفعلِه الأوّلِ أيِ النقدِ. هكذا يَظْهَرُ العقلُ، في عموميّةِ مفهومِه القُصوى، مُشْتَقّاً من التعالي وآلةً فُضلى للحرّيّةِ. وتَبْدو الديمقراطيةُ والعلمانيةُ وما إليهما، بما تَفْتَرِضُه من سيادةٍ للشعبِ أو للمواطنِ على نفسِه، أصداءً بعيدةً لوضعِ العقلِ ولوظيفتِه هذيْن.

على أنَّ العقلَ يَخْرُجُ هنا وهناك، من عموميّةِ صورتِه هذه، عندَ نصّار، ويَتَنَوَّعُ تنوّعاً غيرَ خالٍ من التّشويشِ. في المُطارحةِ الأخيرةِ نَقَعُ على الغزالي وكانط متواجهَيْنِ في موضوعِ «الأنوارِ»، ونَخْلُصُ مع نصّار إلى أنَّ «أنوار» الغزالي (وهو يُفسِّرُ في **المشكاة** آيةَ النورِ) إنّما هي أنوارٌ عرفانيّةٌ

يَلْجأُ إليها الرجلُ بعدَ جهدٍ تأمّليٍّ بَذَلَه لـ«محاصرةِ العقلِ» (ص ٢٠٠).
هذا بينَما تَتَجَسَّدُ «أنوارُ» كانط (وهي «أنوار» القرنِ الثامنَ عشرَ الأوروبيّ) في الدعوةِ إلى سيادةِ العقلِ على نفسِه. تَبْدو المواجهةُ مستغربةً لأنَّ العقلَ الَّذي يَدْعو كانط إلى تَسْويدِه واحدٌ من عَقْلَيْنِ أو ثلاثةٍ، وهو يَعْمَلُ على مستوىً مرسومٍ تَنْحَصِرُ فيه قدرتُه على بلوغِ الحقائقِ. هذا المستوى هو غيرُ ذلك الَّذي جَعَلَه الغزالي مجالاً للعرفانِ، وحقائقُ هذا غيرُ حقائقِ ذاك. بلْ إنَّ كانط، في الفلسفةِ الحديثةِ، سَيِّدُ من حَصَرَ العقلَ في نطاقٍ لا يَتَجاوَزُه. وهو لا يُجيزُ له تجاوزَ هذا النطاقِ لسببٍ هو، على وجهِ الدقّةِ، قصورُه عن بلوغِ ذاكَ النوعِ من الحقائقِ الَّذي جَعَلَه الغزالي من شأنِ العرفانِ! فهلْ يَكْفي ألّا يَكونَ نصّار راغباً في «مقارنة» الواحدِ بالآخرِ (ص ١٩٨)، ليَسْتقيمَ بناءُ الإشكالِ الَّذي يَبْني عليهِ مطارحتَه هذه؟

أمّا في المطارحةِ الثامنةِ (وهي الَّتي مدارُها ماركس) فإنَّ مناقشةَ المؤلّفِ للعقلانيةِ الَّتي يَقْرِنُها ماركس بـ«شفافيّةِ» العلاقاتِ الإنسانيةِ تَتَّخِذُ سلاحاً لها السؤالَ: مَنْ يَسَعُه أنْ يَعْقِلَ؟ وهو سؤالٌ لا يُسَوِّغُه لنا إلّا أنْ نَفْتَرِضَ ضرورةَ ذاتٍ عاقلةٍ من الطرازِ الديكارتيّ. وكأنَّ العقلَ، مع ماركس (وقبلَه مع هيغل) لا يَزالُ عقلَ «الإنسانِ»، ولم يَصِرْ عقلَ «عالمِ الإنسانِ». فحتّى آفتراضُ أنَّ «الطبقةَ» وحزبَها، عندَ ماركس، هما ذاتُ التاريخِ لا يَكْفي لنفيِ هذا التحوّلِ. فكيفَ وهذا الآفتراضُ مرفوضٌ من جانبِ تيّارٍ كبيرٍ في الماركسيّةِ، وكيفَ، وأقلُّ ما يُقالُ أنَّ آعتمادَ مؤلّفِ **رأس المال** له غيرُ محقّقٍ؟ أمّا نصّار فهو لا يَرى إمكاناً لـ«عقلٍ» الكلِّ إلّا أنْ يَكونَ هذا العقلُ «مهمّةً يَضْطَلِعُ بها أجزاءُ هذا الكلِّ كأنّهم فردٌ

واحدٌ» (ص ١٧٣). والعبارةُ إشارةٌ إلى أنَّ العقلَ، عندَ المؤلِّفِ، لا يَكونُ إلّا لذاتٍ عاقلةٍ، ولا يَسْتقيمُ له وجودٌ موضوعيٌّ في التاريخِ. عليه يَتَيَسَّرُ للمؤلّفِ، بعدَ إبدالِ «عقلانيةٍ» بأُخرى، أنْ يَدْحَضَ النظرةَ الماركسيةَ إلى «المجتمعِ الشفّافِ العقلانيِّ» دونَ أن يُعانِيَ مناقشتَها فعلاً. هذا معَ أنَّ دحضَها لا يَبْدو عسيراً في ضوءِ محاولاتِ الداحضين، وهي وافرةٌ.

هَناتٌ أُخرى أهونُ شأناً يَقَعُ عليها قارئُ نصّار. منْها وضعُ العقلِ بإزاءِ الأيدلوجيّةِ، على أنّهما خصمانِ لدودانِ، معَ أنَّ الأوّلَ ملكةٌ والثانيةُ نظامُ أفكارٍ ومواقفَ (المطارحة الخامسة). وكانَ القدماءُ أكثرَ تَوْفيقاً حينَ كانَتْ تَتَواجَهُ عندَهم «الحكمةُ» و«الشريعةُ» (لا العقلُ وهذه الأخيرةُ) وكانَ يَتَواجَهُ «العقلُ» و«الشرعُ». وكانوا هم وبعضُ المحدثينَ أكثرَ تَوْفيقاً أيضاً إذْ يَضَعونَ الإيمانَ (لا الدينَ) بإزاءِ العقلِ، إلّا إذا رَدَدْنا للدِّينِ مَعْنى «الطاعةِ» المُجَرَّدةِ، وهو معنىً باتَ شبهَ مهجورٍ، ولا نَرى صاحبَ **المطارحات** يَقْصِدُه. أمّا «بعث البعوث» الَّذي تَجْعَلُه المطارحةُ الثالثةُ بعثاً للسفراءِ (ص ٦٠)، فهو، على وجهِ اليقينِ، إرسالُ الجيوشِ إلى الحربِ...

حافة الحاضر هذه المآخذُ، كبيرُها والصغيرُ، لا يَجِبُ لها أن تُمَوِّهَ موقعَ نصّار الفلسفيّ، ولا أنْ تَنْحَرِفَ بالمناقشةِ عن المُشْكِلِ الرّئيسِ الحائِقِ بمشروعِه. والسؤالُ الَّذي يَسَعُهُ أنْ يُجْمِلَ الموقعَ والمشكلَ هو هذا: هل يُمْكِنُ التأسيسُ لسياسةٍ (هي هنا عربيةٌ) على فلسفةٍ تأمّليّةٍ؟ وذلكَ أنَّ الفلسفةَ الَّتي يَتَعاطاها نصّار فلسفةٌ تأمّليةٌ

تقليديّةُ الطرازِ. يَظْهَرُ هذا من التقسيمِ الّذي يَعْتَمِدُه للفلسفةِ إلى فلسفةٍ للوجودِ وثانيةٍ للمعرفةِ، وثالثةٍ للفعلِ، مع إيثارِه أنْ يَصْرِفَ المُتَفَلْسِفونَ العربُ همَّهم إلى بناءِ فلسفةٍ للفعلِ (ص ٢٠). ويَظْهَرُ ثانياً من المصطلحِ الّذي هو عدّةُ التحليلِ وفيه «العقلُ» و«الحرّيّةُ» و«التّعالي» و«الأهواءُ» وما جَرى مجراها. ويَظْهَرُ أخيراً من وجهاتِ التحليلِ نفسِها. هذا الاختيارُ يَضَعُ صاحبَ **المطارحات** على حافّةِ الصورةِ الإجماليّةِ الّتي نَعْرِفُها لحاضرِ الفلسفةِ. وهو آختيارٌ لا نُجادلُه في مبدئِه. فلهُ مبدئيّاً أنْ لا يُؤْخَذَ برواجِ الرائجِ في سوقِ الفلسفةِ، وهو مُحِقٌّ في القولِ إنَّ للفلسفةِ زمناً خاصّاً بها، وإنه لا يَزالُ يَسَعُنا الإفادةُ من قراءةِ أرسطو. غيرَ أنَّ حاضرَ الفلسفةِ، منذُ ماركس، ماثلٌ، إلى مَدىً بعيدٍ، في أعمالِ أُناسٍ لا يُعَدُّ مُعْظَمُهم من الفلاسفةِ بلْ يَتعاطَوْنَ ما يُسَمّى بعلومِ الإنسانِ، وتَلْتَقي أعمالُهم في مَجْرىً لا يَسَعُ النظرَ الفلسفيَّ ألّا يُبْصِرَ تضافرَ روافدِه، ولا أنْ يَمُرَّ بهذا التضافرِ مرورَ الكرامِ. فإنَّ ماركس يُقَرِّرُ وجودَ بِنىً تُحَرِّكُ الواقعَ التاريخيَّ، وتَرْسُمُ وعيَ الناسِ له، ولا يَرْسُمُها هذا الوعيُ. وفرويد يُقَرِّرُ وجودَ عالمٍ لا شعوريٍّ لبواعثِ السلوكِ البشريِّ هو الّذي يُعَوَّلُ عليهِ لفهمِ دلالاتِ السلوكِ المذكورِ، ثمّ لا يَتْرُكُ أملاً في توصُّلِ الوعيِ (ناهيكَ بالعقلِ) إلى إحاطةٍ تامّةٍ أو مُضْطَرِدَةٍ بذلك العالمِ تُبْطِلُ لاشعوريّتَه أو تُخْضِعُ ديناميّتَه العميقةَ للإرادةِ. ودو سوسور يُقَرِّرُ وجودَ نظامٍ لا شعوريٍّ أيضاً للّغةِ يُحَقِّقُ نفسَه جزئيّاً في كلِّ كلامٍ، ولا يُحيطُ به المتكلِّمُ بل يَخْضَعُ له. وأصحابُ مدرسةِ **الحوليّات** الفرنسيةِ أو أسلافُهُم المباشرونَ من المؤرِّخينَ يَقولونَ بوجودِ مستوىً من الواقعِ التاريخيِّ، يَقْبَعُ شبهَ ساكنٍ تحتَ حركةِ الأحداثِ ويَحْتَضِنُ ـ هو لا

قراراتُ البشرِ وآنفعالاتُهم ـ دلالاتِها الأساسيةَ وسرَّها العميقَ. ودركهايم يُبْرِزُ ـ بعدَ ماركس ـ قَسْرَ الواقعِ الاجتماعيِّ للأفرادِ والجماعاتِ واستقلالَه عن إرادةِ هذه وأولئك، ويُعَلِّلُ بهذا القسرِ ـ أو بضعفِه ـ ظواهرَ من قبيلِ الانتحارِ هي، في ظاهرِ الحالِ، أخَصُّ الأفعالِ علاقةً بالقرارِ الشخصيِّ. وليفي ـ ستروس، الّذي لا يُخْفي دَيْنَه للّسانيّينَ، ويَعْتَرِفُ بأنجلز جَدّاً له ـ يَتَعَقَّبُ آنتظامَ علاقاتِ القرابةِ في بِنىً لا يَظْهَرُ منها في الوعيِ إلّا تحقُّقُها الجزئيُّ في تحريمٍ أو تفضيلٍ على غرارِ تحقّقِ النظامِ اللغويِّ في الكلامِ... إلخ، إلخ...

لَيسَ هذا بطبيعةِ الحالِ تأريخاً لحاضرِ الفلسفةِ. ولكنّه محاولةٌ لِتَرَسُّمِ الفرضيّةِ الجامعةِ الّتي تُجْمِلُ أبرزَ ملامحِه. ولْنَقُلْ مرّةً أخرى إنَّ ناصيف نصّار يَبْقى حرّاً في ألّا يَأْخُذَ بهذه الفرضيّةِ. غيرَ أنّها حاضرةٌ بلا ريبٍ إلى حدٍّ يوجِبُ عليه مواجهتَها. ويَزيدُ من قوّةِ هذا الوجوبِ أنَّ مُؤَلِّفَنا يَلْتَفِتُ، في إشاراتٍ متفرّقةٍ، إلى البعضِ من تجلّياتِ الفرضيةِ المذكورةِ، فلا يَبْدو بعيداً عن الإقرارِ بوجاهتِها. فهو يُؤَكِّدُ في المطارحةِ الثامنةِ مثلاً «تفجّر مفاهيمِ العقلِ والعقلانيةِ» في أيّامنا، ويُشيرُ إلى تداخلِ العقلانيِّ واللّاعقلانيِّ في العلاقاتِ البشريةِ. ثمّ إنّه يُسْنِدُ إشارتَه هذه إلى «آكتشافاتِ التحليلِ النفسيِّ والعلومِ الاجتماعيةِ السلوكيةِ والبنيويةِ» وإلى حروبِ عصرِنا وفظائعِه، مواجهاً بهذا كلِّه «تفاؤلَ» ماركس بـ«الوعي والعقلِ» (ص ١٧٤ ـ ١٧٥). نَضْربُ صفحاً عن شرعيّةِ هذا النقدِ لرجلٍ كانَ يَرى أنَّ البرجوازيّةَ الّتي رَفَعَتِ العقلَ إلى مصافِّ الآلهةِ أفْضى بها الأمرُ إلى إنشاءِ عالمٍ مجنونٍ، وكانَ «يَتفاءَلُ» لا بـ«العقلِ»، من حيثُ هو آمرٌ ومُطاعٌ بل بقوّةٍ تاريخيةٍ يَنْشَأُ توافقٌ بينَ مصالحِها (الّتي هي أساسُ

حركتِها التاريخيّةِ) ومنطقِ العقلِ، ويُتيحُ إفضاءُ هذا التوافقِ إلى فعلٍ موضوعيٍّ (في رأيِ ماركس) مناسبتُه للضرورةِ التاريخيّةِ. فما يَهُمُّنا هو أنَّ الإشارةَ (ومثيلاتِها) وإنْ نَفَعَتْ في نقدِ التصوُّرِ الماركسيِّ لعلاقاتٍ آجتماعيّةٍ «شفّافةٍ»، فهي لا تُغيِّرُ حرفاً في أساسِ النظرةِ النّصّاريةِ إلى السياسةِ ولا في طموحِ المؤلّفِ إلى إرساءِ هذه الأخيرةِ على عقلانيةٍ تأمُّليةِ المشربِ يَشي بها هيكلُ المطارحاتِ النظريُّ برمّتِه.

هذا العزوفُ عن تفعيلِ «الموضوعيِّ» في تعيينِ الوجهةِ الفلسفيّةِ الّتي يَختارُها المؤلّفُ لسياستِه لا يَظْهَرُ في الإشاحةِ عن آستنطاقِ حاضرِ الفلسفةِ ومواجهةِ تحدّيه للفكرِ التأمّليِّ وحسبُ. فهذه الإشاحةُ لا تَعْدو أن تَكونَ فرعاً. وإنّما الأصلُ هو العزوفُ عن آستنطاقِ الحاضرِ العربيِّ وتاريخِه، وهو ما تُنْشِئُ **المطارحات** أساساً لسياستِه، وتَختارُ وُجْهَةً لها. ولْنُسارِعْ إلى القولِ إنّنا لا نُريدُ بهذه المطالبةِ إلزامَ المؤلّفِ بالدخولِ، على صفحاتِ هذا الكتابِ أو غيرِه، في تحليلٍ طويلٍ وعريضٍ لفعلِ البِنى التقليديةِ، مثلاً، في المجتمعاتِ العربيّةِ الحاضرةِ، أو لنُظُمِ التعليمِ فيها أو لمصائرِ برجوازيّاتِها، إلخ... بلِ القصدُ أن تُعْتَمَدَ حصائلُ قراءةٍ تاريخيّةٍ ما أساساً لنقدِ الغزالي وروسو عوضَ أن يُعْتَمَدَ هذا النقدُ (الّذي يَظَلُّ سائغاً لنا أن نُطالِبَه بمعيارٍ غيرِ العقلِ المجرّدِ لأنَّ هذا الأخيرَ نفسَه محتاجٌ إلى معيارٍ) مدخلاً قائماً برأسِه إلى تأسيسِ السياسةِ.

من «يستحسن»؟ هذا الشرطُ مهملٌ هنا. والأرجحُ أنّنا نَتَجَنّى على نصّار إنْ نحنُ حَمَّلْناه وحدَه مسؤوليةَ إهمالِه. فالرجلُ أقربُ إلى أنْ يَكونَ ضحيّةً لهذا الإهمالِ. وما دامَ الإهمالُ قائماً فعَلى أيِّ شيءٍ

غيرِ «الاستحسان» (وهو أقربُ إلى الهوى منه إلى العقلِ) نُؤَسِّسُ الاختيارَ الديمقراطيَّ ـ العلمانيَّ؟ ما الّذي يُثْبِتُ أنَّ العربَ «محتاجونَ» فعلاً إلى هذه الصيغةِ، أو أنّهم راغبونَ حقّاً في آعتمادِها؟ لا يَسوغُ قطعاً آستنتاجُ هاتينِ الحاجةِ والرغبةِ من أرسطو. نَرى صاحبَ **المطارحات** يُعْرِضُ عن ذكرِ الـ«فيليا» والـ«كوينونيا»، والـ«بوليتيا» و الـ«نومس» وعن إبداءِ رأيٍ فيها من حيثُ هي مقولاتٌ لوصفِ الكلِّ الاجتماعيِّ وبنيتِه. وهو بهذا يَتْرُكُ جانباً أركانَ التحليلِ الاجتماعيِّ الّذي يَقومُ عليه ما يَقْتَرِحُ الأخذَ به من مبادىءِ السياسةِ الأرسطيةِ. هكذا يَسْتَوي هذا الأخذُ ـ الّذي نَراه، من جهتِنا، ضَوءاً مسلّطاً على الكتابِ كلِّه ـ فعلاً أيدلوجياً بأنقى معاني الكلمةِ... فلا أساسَ فلسفيّاً، متى غابَ الأساسُ التاريخيُّ، لإنكارِ الدينِ أساساً للدولةِ ـ وإنْ جازَ، بالاستنادِ إلى الواقعِ وإلى العقلِ، إنكارُ ضرورتِه لها ـ ولا أساسَ فلسفيّاً ـ معَ الغيابِ نفسِه ـ للديمقراطيةِ ولا للعلمانيةِ، بالتالي. ولا يُعْرَفُ سلفاً ما هو «المثالُ الممكنُ» لأنَّ المُثُلَ الّتي أظْهَرَها التاريخُ على أنّها أبعدُ المُثُلِ عن الإمكانِ وأقربُها إلى جرِّ الكوارثِ قُدِّمَتْ أحياناً ـ شأنَ المثالِ الشيوعيِّ ـ لا على أنّها ممكنةٌ فحسبُ بل على أنها أيضاً محتومةُ التحققِ. ثمّ إنه لا دليلَ على أن البشرَ مُسْتَعِدّونَ للتسليمِ بالسعادةِ غايةً للدولةِ ولإيثارِها مثلاً على إعلاءِ كلمةِ اللّهِ أو على السعيِ إلى هيمنةِ الأُمّةِ.

لا أساسَ أيضاً للاستقلالِ الفلسفيِّ. حينَ يُقارِنُ نصّار ـ على ما ذَكَرْنا ـ حالَ كلٍّ من أفلاطون والفارابي وهيغل وحالَنا اليومَ، يُسَجِّلُ الفارقَ بيننا وبينَهم لجهةِ «الإمكانِ» الفلسفيِّ. لكنّه لا يَلْبَثُ أن يَتَخَلَّصَ من هذا الفارقِ بتوكيدِ «الحاجةِ» إلى الفلسفةِ لعربِ هذا العصرِ. وحينَ يُباشِرُ في

المطارحات سعيَه إلى فلسفةٍ سياسيّةٍ للعربِ لا يَقْطَعُ حقّاً طريقَ الشكِّ في ترادفِ «الحاجةِ» و «الإمكانِ». وذلك أن طموحَه إلى الاستقلالِ الفلسفيِّ يَبْقى ـ مع تنوّعِ مصادرِه الفلسفيّةِ، وهو مؤكّدٌ ـ رهينَ نوعٍ واحدٍ من المصادرِ هو النوعُ الغربيُّ. فهو إذا تَناوَلَ حقلاً من حقولِ التراثِ الإسلاميِّ أو تيّاراً من تيّاراتِه أَوْصى بأنْ يُسْتَبْقى منه ما يُلازِمُ العقلانيّةَ، ويُسَهِّلُ التوجّهَ نحوَ الديمقراطيةِ ـ العلمانية. وإشارتُنا إلى هذا المسلكِ لَيْسَتْ بأيِّ حالٍ آتّهاماً ولا هي نقدٌ. وإنّما هي إشارةٌ إلى منطلقِ التفكيرِ النّصّاريِّ، وهو آختيارُ «الحداثةِ» بما هي شأنٌ غربيٌّ أصلاً مطروحٌ على مجتمعاتِنا طرحاً ملحّاً يُعَبِّرُ عن التغيُّرِ الّذي حاقَ بهذه الأخيرةِ وعن «عالميّةِ» الحداثةِ. هذا الاختيارُ يَحْتَوي في ذاتِه على أساسِه الذاتيِّ إذاً، ويَبْقى أساسُه الموضوعيُّ موضعَ بحثٍ. ومدارُ البحثِ هو أهليّةُ الاختيارِ التاريخيّةُ هنا واليومَ. لذا يَجوزُ لنا أن نَطْعَنَ في صحّةِ قرنِهِ بالعقلِ سلفاً، وفي منحِه الصفةَ الفلسفيّةَ بآعتبارِ هذا الاقترانِ، وأن نَرى فيه، ما دامَ لم يُمَحَّصْ بالتحليلِ التاريخيِّ، مجرَّدَ آختيارٍ إيدلوجيٍّ مساوٍ، في المبدأ، لِسواه. وهكذا يَبْقى يُلِحُّ علينا السؤالُ الّذي طَرَحَه نصّار على هيغل والفارابي وأرسطو: ما هي شروطُ أهليّتِنا، لا للتفلسفِ بإطلاقٍ، بل لإنشاءِ نظامٍ فلسفيٍّ يَسْتَوْعِبُ صورةَ مجتمعاتِنا، بسائرِ شُقوقِها الفاغرةِ، ويَرْسُمُ لها، في ما يَتَعَدّى الشقوقَ، غاياتِها التاريخيّةَ أو «مثالَها الممكنَ»، ويَسْتَقْطِبُ تيّاراً مؤهّلاً فعلاً لحفزِها على السيرِ نحوَ هذه الغاياتِ؟

وهل يَسَعُ التفلسفَ أن يَبْلُغَ غايتَه إنْ لم يَحْمِلْ إليه التاريخُ إمكانَ عالميّتِه؟ وكيفَ يَكونُ العقلُ عقلاً «عربيّاً» وفلسفيّاً في آنٍ، إنْ لم تُظْهِرْ عروبتُه قدرتَها على العالميّةِ الّتي هي صفةُ العقلِ الأصليّةُ، وميلَها

التاريخيَّ إلى الاندراجِ في العالمِ أساساً للسعيِ إلى تغييرِه؟ وهلْ يَسْتَغْني هذا الميلُ إذا أرادَ الغلبةَ عن السؤالِ: ميلُ مَنْ هو؟

منقاد الطير

يَسَعُني القولُ حتّى الآنَ ـ ولو مازحاً ـ إنّه ميلُ ناصيف نصّار. هذا مزاحٌ، بطبيعةِ الحالِ، لأنّه، في الحقيقةِ، مَيْلُ كثيرينَ، أنا أحدُهم. فأنا أيضاً مُريدٌ للعقلِ وراغبٌ في الديمقراطيةِ، ومُسْتَعِدٌّ للمُفاوضةِ في ما يَعْني لبنانَ من أمرِ العلمانيةِ! ولَسْتُ أرى إرادتي ورَغْبتي وآستعدادي صفراً، بالضّرورةِ، من كلِّ قيمةٍ. غيرَ أنّني أجِدُ قياسَ القيمةِ المذكورةِ مُحتاجاً إلى فضلِ تمحيصٍ. أمّا مُسَوِّغُ المزاحِ فكونُ الفلسفةِ باتَتْ بينَنا اليومَ صنعةً شبهَ مهجورةٍ. وذلكَ أنَّ ناصيف نصّار يَكادُ يَحْمِلُ شرفَها وحيداً، بينَ أبناءِ جيلِه اللبنانيّينَ من أربعينيّي اليومِ وخمسينيّيه، وذلك منذُ ربعِ قرنٍ. هو وحيدٌ في مُثابرتِه المُتماديةِ هذه وقد أثْمَرَتْ، إلى الآنَ، كُتُباً عدّةً، بينَها واحدةٌ من أفضلِ القراءاتِ لآبنِ خلدون، وبينَها أفضلُ قراءتَيْنِ لزكي الأرسوزي وأنطون سعادة، وبينَها أكثرُ المحاولاتِ إحكاماً لنقدِ التصوّراتِ العربيّةِ للأُمّةِ، وبينَها هذه **المطارحات** الّتي عَرَضْنا لها. وهو وحيدٌ أيضاً في جرأتِه على سكّانِ قلعةِ الفلسفةِ الّتي ذَكَرْنا شموخَها، وهو شموخٌ لا نزالُ نُؤْخَذُ به أكثرَ ممّا باتَ يُؤْخَذُ به أهلُ الغربِ في أيّامِنا. ثمّ إنَّ ناصيف نصّار وحيدٌ أخيراً في دأبِه على جَبْهِ الفلاسفةِ، هنا وهناك، بعضِهم ببعضٍ، على النحوِ الّذي يُلْزِمُنا به آلتباسُ موقعِنا من الفلسفةِ ومن العالمِ، ولا يَسْتَغْني عنه التأمُّلُ في هذا الالتباسِ والرغبةُ في معالجتِه. ولعلَّ صاحبَ **المطارحات** أوّلُ مَنْ يُدْهِشُهُ آقتصارُه في المطارحةِ على الّذين ماتوا والّذين شاخوا، من

يوسف كرم إلى زكي نجيب محمود، ومن كمال الحاج إلى نديم البيطار، ومن الأرسوزي إلى سعادة. لعلّه يُشاطِرُني الدهشةَ من هذا الفراغ الّذي أراه يَقِفُ فيه بينَ أبناءِ جيلِه ومن همْ أصغرُ منه سنّاً. لا ريبَ في أنَّ هذه الوحدةَ ـ أو الندرةَ في الأقلِّ ـ شرفٌ لنصّار. ولكنَّها حَرِيّةٌ أيضاً بِمَنْ يَطْرَحُ على «العقلِ العربيِّ» ما يَطْرَحُه عليهِ الرجلُ من مهمّاتٍ، بأنْ تُعْتَبَرَ مشكلاً ومدعاةً للتأمّل.

أَصِلُ الآنَ إلى ما يَعْني شَخْصِيَ الضعيفَ من هذه المناقشةِ. لا أَحْسَبُ ناصيف نصّار نادماً، بعدَ قراءتِها، على سابقِ إعارتِه إيّايَ حمّامَ غرفتِه في باريسَ، أيّامَ كُنْتُ مقيماً هناك، سنةَ ١٩٦٤، في غرفةٍ بلا حمّام. فهو يَعْلَمُ أنَّ النقدَ هو النقدُ وآلتُه الأصليّةُ منقادُ الطيرِ، أكانَ الطائرُ نسراً أم دجاجةً. وللناقدِ آمتيازٌ، في الموقعِ، على المنقودِ لا يَسْتَحِقُّهُ في الغالبِ. وهو مَسوقٌ، أيّاً يَكُنْ تعلُّقُه بالإنصافِ، إلى تغليبِ القَدْحِ على المَدْحِ، لأنَّ القَدْحَ أقربُ إلى إظهارِ نشاطِ العقلِ، والمَدْحَ يَصْعُبُ عليه أنْ يَعْدُوَ التلخيصَ المنفوخَ بشيءٍ من الكلامِ الفارغِ. ذاك ما سَوَّغَ هنا التطويلَ في النقدِ والتقصيرَ في التقريظِ، وهذا إيضاحٌ ولَيْسَ بالاعتذارِ.

في أن تعالي العربي في الحمام لا يُغيّر العالم

في أيِّ حالٍ لا تَحْسِمُ هذه المناقشةُ شيئاً، ولا هي قابلةٌ للوصولِ إلى نهايةٍ. لذا أَخْتِمُها قسراً بذكرِ حادثتَيْنِ أجدُ فيهما مدخلاً إلى فلسفةٍ للقُصورِ قدْ تَكونُ بدَوْرِها مدخلاً إلى فلسفةٍ للفعلِ هي الّتي يَقولُ ناصيف نصّار بحاجتِنا إليها. وأجِدُ فيهما أيضاً بدايةَ جوابٍ لسؤالِه عن دورِ التعالي ـ وبخاصّةِ الأكسيولوجيِّ منه ـ في تغييرِ العالَمِ.

الحادثةُ الأولى: عصرَ الثالثِ والعشرينَ من حزيران سنة ١٩٨٢ رافقَني جنديٌّ إسرائيليٌّ، وأنا مَعْصوبُ العينينِ ومُقَيَّدُ اليدينِ، في معتقلِ أنصار، إلى حيثُ أتَمَكَّنُ من التبوُّلِ. كانَ المعسكرُ لا يَزالُ في قَيْدِ الإنشاءِ، وكانَ هديرُ مُوَلِّداتِ الكهرباءِ والجرّافاتِ وسائرِ الآليّاتِ، يَصُمُّ الآذانَ. وكانَتْ تَنْفِرُ، أحياناً، من عمقِ الضوضاءِ، أصواتُ أناسٍ يُضْرَبونَ أو يُعَذَّبونَ. كانَ الجنديُّ بالغَ التهذيبِ حريصاً على تجنيبي أنْ أتعثَّرَ بحجرٍ، أو أنْ أضعَ قدمي في حفرةٍ. فبَدا لي وكأنَّه مُدَرَّبٌ على مُساعدةِ العُميانِ. وكانَ تَحَدُّثي مع الحُرّاسِ، بالنيابةِ عن رفاقِ الأسرِ، بالإنكليزيةِ حيناً وبالفرنسيةِ حيناً، قد أَوْحى إليهِ على الأرجحِ بأنَّ لي صلةً ما بعالمِ الثقافةِ، فأغْراه ذلك بأن يَسْأَلَني سؤالاً كبيراً. وما إن مَشَيْنا خطواتٍ قليلةً معاً حتّى جاءَ السؤالُ: «ما رأيُك في الإنسانِ الإسرائيليِّ؟»، قُلْتُ: إنَّ العلاقةَ الوحيدةَ الّتي قامَتْ بيني وبينَ إنسانٍ إسرائيليٍّ هي هذه العلاقةُ القائمةُ بيني وبينَه الآنَ أو ما جَرى مَجراها، وإنَّني لا أرى هذه العلاقةَ تَصْلُحُ أساساً وحيداً لرأيِ إنسانٍ في إنسانٍ آخرَ. سَكَتَ الجنديُّ الّذي لم أَكُنْ أراه. وكُنْتُ واثقاً أنَّه شابٌّ في مطلعِ شبابِه، عِشرينيٌّ بالتأكيدِ. وكانَ من جهتِه قد فَهِمَ، ونحنُ ذاهبانِ إلى حيثُ كنّا ذاهبَيْنِ، أن الّذي يُقيمُ آعتباراً لرأيِ الغيرِ فيه، عليه ألّا يَفْرِضَ على الغيرِ علاقةً به خرائيّةً بكلِّ معاني العبارةِ، إلى هذا الحدِّ.

الحادثةُ الثانيةُ: ظهرَ يومٍ من أيّامِ شباط سنة ١٩٨٧ تَغَدَّيْنا أنا وزوجَتي وآبنتايَ في حمّامِ البيتِ. كانَ البيتُ يَرْتَجُّ بآنفجارِ القذائفِ الّتي أَخَذَ يَتَبادَلُها المتقاتلونَ في حيِّنا، وبهديرِ الرَّشّاشاتِ المُتَّصِلِ، على آختلافِ عِياراتِها. وكانَ آمتيازُ الحمّامِ أنَّ سقفَه مزدوجٌ، وأنَّ بابَه يُواجِهُ

جدارَ المَمْشى لا فضاءَ الشارعِ. جَلَسَتِ الإناثُ الثلاثُ على حافّةِ المغطسِ، وجَلَسْتُ أنا، شأنُ الذكرِ الفَحْلِ، على المقعدِ الممتازِ، أي على كرسيِّ بيتِ الخلاءِ. وأَكَلْنا... مريئاً. وحتّى لا تَخافَ الصبيّتانِ كُنْتُ أرْتَجِلُ بأعلى صَوْتي، بين الفَيْنَةِ والفَيْنَةِ، أزجالاً أعْتَبِرُها فلسفيّةً. وذلكَ أنّ مدارَها كانَ ما يوحي به هذا الغداءُ من تغييرٍ في علاقاتِنا بالزمانِ والمكانِ. فاللُّقمةُ هنا يَسَعُها أن تَخْرُجَ حالَما تَدْخُلَ، شأنُ القذيفةِ الّتي لا يَفْصِلُ بينَ انطلاقِها وانفجارِها، في الحيِّ نفسِه، إلّا طَرْفَةُ عَيْنٍ. ثمّ إنّ البيتَ، بتعقيداتِ هندستِه واتّساعِه، يَبْدو بلا ضرورةٍ هنا (ولعلّهم يُدَمِّرونَ البيوتَ لهذا السببِ) ما دامَ الجسمُ مُستطيعاً أنْ يُؤَدِّيَ وظائفَه جميعاً في هذا المترِ المربّعِ الواحدِ. ولقدْ أفْلَحْنا، ساعتَذاك، في الحصولِ على ما كُنّا مُحتاجينَ إليه لدحرِ المتقاتلينَ من أنفسِنا. وهو الكثيرُ من الضحكِ.

في المناسبتَيْنِ كانَ التعالي في صفّي، بمعانيه الثلاثةِ الّتي يُحْصيها نصّار، الأكسيولوجيّ (أي المتعلّق بالقيم) وهذا واضحٌ، والميتافيزيقيّ (أيْ المتعلّق بالمُطْلَقِ) إذْ يَجوزُ لي الافتراضُ أنّني كُنْتُ حائزاً رضا اللّهِ في ذينِك اليومَيْنِ، والأنطولوجيّ (أي المتعلّقِ بصيغةِ وجودِ الإنسانِ) معَ أنّ الاجتهادَ الوجوديَّ يَجْعَلُه مشاعاً للناسِ جميعاً. وفي صفّي أيضاً كانَ التعالي، بمعنىً رابعٍ لا يُحْصيه نصّار، وهو المعنى اللّغويّ. فقدْ بَلَغْتُ، في المناسبتَيْنِ، درجةً من الخُيَلاءِ والعَجْرَفةِ، أبقى بَعيداً جدّاً عنها في العادةِ.

كانَ التّعالي في صفّي إذاً، بسائرِ معانيه، وكان لي أن أعْتَبِرَ أنّني قد غَيّرْتُ العالمَ «في نفسي». ولكنْ أينَ منّا، أمسِ واليومَ، مقاليدُ «تغييرِ العالمِ»، في العالمِ؟ لو كانَ لي صبرُ نصّار على التفلسفِ لبَدأْتُ من هذه المسألةِ.

فردية الشذوذ وفردية القاعدة

حَظِيَتْ مسألةُ الفَرْدِ في المُجتمعاتِ العربيةِ بالشّكوى ـ وهذه تَتَزايَدُ اليومَ ـ إلّا أنّها لَمْ تَحْظَ بالمُعالجةِ. ومَرَدُّ الشّكوى إدراكٌ مُتنامٍ لكونِ الفَرْدِ، في ديارِنا، يُبْقى في البيضةِ حتّى يَموتَ، ولضرورةِ أنْ يَخْرُجَ منْها. ويَسودُ هذه المسألةَ، في الإشاراتِ الّتي حَظِيَتْ بها من مُثقّفينا، خَلْطٌ كبيرٌ وتردّدٌ أكبرُ. أمّا التّردّدُ فهو بينَ أنْ تُعْتَبَرَ الفرديةُ خطّاً للسعيِ، وقضيةً تُعَوِّضُ خيبتَنا ممّا انْتَهَتْ إليه قضايانا «الكبرى»، وبينَ أن يُدْرَجَ الفردُ إلى قمّةِ رأسِه في شروطِ نشوئه الاجتماعيةِ. وأمّا الخَلْطُ فهو بينَ ضروبٍ من الفرديةِ نَتَناوَلُها من مرجعِها الغربيِّ ـ وهو المُهَيْمِنُ، ها هنا، صراحةً أو تضميناً ـ ثمّ لا نُولي التمييزَ بينَها ما يَسْتَحِقُّه من عنايةٍ لِيَسْتَقيمَ لنا طرحُ المسألةِ.

نحنُ ها هنا في ما بعدَ الشكوى، وفي ما دونَ المعالجةِ. فإنّما هي فروقٌ أولى نَرْسُمُها ليَسْتَبينَ لنا الطريقُ إن شِئْنا عودةً أكثرَ تأنّياً إلى الموضوعِ، وليَسْتَبينَ لسِوانا أيضاً ممّنْ قدْ يَرْغَبونَ في سلوكِه.

نُشِرَ هذا النصّ في مجلة **الموقف العربي** الّتي كانَتْ تَصْدُرُ في نيقوسيا، العدد ٣٥٦، ٦ ـ ١٢ شباط ١٩٨٩

وعندي أنَّ أوّلَ ما يَجِبُ توكيدُه هو أنَّ الفرديةَ لا يَسْتَقيمُ لها مفهومٌ واحدٌ أبداً. فنحنُ إذا آخترنا تجاوزَ ما في أصلِها من ثنائيةٍ أو من تعدّدٍ، تَجَرَّدْنا من كلِّ ما يَرْدَعُنا عن الخلطِ في أمرِها. ذلكَ أنَّنا، ولو مَكَثْنا عندَ الدرجةِ العُليا من عموميةِ التصوّرِ، واجدونَ، من غيرِ شكٍّ، ضَرْبَيْنِ من الفرديّةِ، على أدنى تقديرٍ. الضربُ الأوّلُ يَتَمَثَّلُ في آنفكاكٍ متباينِ الصورِ والدّرَجاتِ عن المجتمعِ، والضَّرْبُ الثاني صورةٌ من صوَرِ تنظيمِ المجتمعِ نفسِه. وهذانِ الضَّرْبانِ يَبْدُوانِ مختلفَيْنِ إلى حدِّ التناقضِ إذا جَعَلْنا الفردَ في صلةٍ مباشرةٍ بالمجتمعِ التامِّ. إلّا أنَّهما يَنْحُوانِ نَحْوَ التكاملِ، في الفردِ الواحدِ، إذا أدْخَلْنا في حسبانِنا وجودَ جماعةٍ ـ أو جماعاتٍ ـ وسيطةٍ أو جزئيةٍ يَحْتاجُ الفردُ إلى قدرٍ ما من الآنسلاخِ عَنْها ليَتَيَسَّرَ له الآندراجُ في مجتمعٍ تامٍّ بعينِه يَحُثُّه على هذا النوعِ من الآنسلاخِ.

والضَّرْبُ الأوّلُ من الفرديةِ، أيْ ذاكَ الّذي تَكونُ فيه علاقةُ الفردِ بالمجتمعِ على صورةِ التناطحِ، ضربٌ غزيرُ الألوانِ، كثيرُ الصُّوَرِ، فهو يَنْطَوي على أنواعِ الشذوذِ جميعاً. ويَدْخُلُ فيه الكافرُ والمجنونُ والخليعُ والمعتزلُ والمجرمُ، وقدْ يَدْخُلُ فيه الشاعرُ والفيلسوفُ والصوفيُّ والنبيُّ إذا مَتَّ واحدُهم بصِلةٍ إلى مَن ذَكَرْنا قبلَهم. ولا نَعْتَبِرُ هذا التعدادَ تصنيفاً تامّاً ولا مناسباً.

إذ إنَّ عملَ التصنيفِ لا يُسْتَقْصى في عُجالةٍ مثلِ كلامِنا هذا. ما يَهُمُّنا قولُه هو أنَّ هذا الضربَ من الفرديةِ الطريدةِ، أو الهامشيةِ بلغةِ أيّامِنا، موجودٌ في كلِّ المجتمعاتِ، على آختلافِ أنواعِها وتوزّعِها بينَ الأزمنةِ والأمكنةِ. ولعلّ صورتَه المُثْلى في التاريخِ العربيِّ هي صورةُ

الصّعلوكِ الجاهليِّ. وذاك لأنَّ الصعلوكَ يُناطِحُ جماعةً بعينِها هي القبيلةُ، والقبليةُ كانَتْ مدارَ التنظيمِ الاجتماعيِّ العربيِّ برُمَّتِه.

ثمَّ إنَّ الشُّذّاذَ مَوْجودون أيضاً في المجتمعاتِ الموسومةِ بـ«الحداثة». فهذه أيضاً فيها ما فيها من مُجرمينَ وبغايا وعباقرةٍ ومجانينَ ومُتَمَرِّدينَ إلخ... وهي تَبْذُلُ وسعَها لاحتوائِهم في دهاليزِ مؤسَّساتِها الباردةِ ولجعلِهم، وهم هوامشُها، ظلالاً لمُتونِها، وهي قدِ آختَرَعَتْ لهذه الغايةِ السّجنَ والشرطةَ والجريمةَ المُنَظَّمةَ، وسَمَّتِ المجانينَ «مرضى عقليّينَ»، ومَنْ لَمْ تَسْتَطِعِ آستدراجَه من عباقرةِ الهدمِ، حيّاً، إلى سِجِلِّ جائزةِ نوبل، أو إلى الأكاديميةِ الفرنسيةِ مثلاً، قادَتْه صاغِراً، بعدَ موتِه، إلى «سلسلةِ لابلياد» أو إلى المنابرِ الجامعيةِ مثلاً أيضاً. هذا حديثٌ طويل، على كلِّ حالٍ، ونتاجُ ميشال فوكو يَقْرَأُه مَن يَشاء.

ومصائرُ الشذّاذِ مختلفةٌ، ولا ريْبَ، لكثرةِ أصنافِهم، ولتنوّعِ المُجتمعاتِ الّتي خَرَجوا ويَخْرُجون منها وعليْها. فهيَ قد تَحْتَوي شذوذَهم، وهم، من جهتِهم قدْ يُصيبونَ من أنظمتِها مقتلاً ولو بعدَ حينٍ. قدْ يَموتُ النبيُّ أو الفيلسوفُ طريداً ثمّ يَظْهَرُ، بعدَ بضعةِ أجيالٍ، في صورةِ المُنتصرِ أو المُصلحِ، إلخ... وقد يَكونُ النظامُ الاجتماعيُّ من القوّةِ بحيثُ لا يُجاوِزُ شاعرٌ له قامةُ المتنبّي وسكرُه بنفسِه أنْ يَكونَ، في حياتِه، مدّاحاً يَسْتَجْدي الأُعطياتِ، ولو بأنفةٍ، وأن يَصيرَ بعدَ مماتِه مِثالاً لِما يَعْجِزُ كلُّ واحدٍ من سوادِ الناسِ أن يَكونَه، في مجتمعاتِنا، أي فرداً.

*

هذا يَنْتَهي بنا ـ ولو نَطيطاً ـ إلى الضربِ الثاني من الفرديّةِ، وهي فرديّةُ الجملةِ. وفرضيّتُها أنْ يَكونَ المجتمعُ كلُّه مكوّناً من أفرادٍ. ومع

أنَّ الأفرادَ المُنتمينَ إلى الضربِ الأوّلِ «فريدون» بطبيعةِ أحوالِهم ومتنوّعونَ غايةَ التنوّعِ، بالتالي، ومع أن آختلافَ الأزمنةِ والأمكنةِ والأوضاعِ يُضيفُ إلى تنوّعِهم هذا تنوّعاً آخر، فإنّنا ـ وإنْ حاذَيْنا التخليطَ بعطفِ بعضِهم على بعضٍ دونَما رويّةٍ ـ لم نُجاوِزِ الصوابَ، على الأرجحِ، حينَ آفْتَرَضْنا لهم ما آفْتَرَضْنا من آنتشارٍ في العالمِ وفي التاريخِ.

أمّا الضَّرْبُ الثاني من الفرديّةِ ـ أيْ ذاكَ الّذي يَجْري إنتاجُ أفرادِه بالجملةِ أو «بكمّيّاتٍ صناعيةٍ»، إنْ جازَتْ هذه العبارةُ ـ فهو نِتاجُ مجتمعاتٍ بعينِها في عصورٍ من تاريخِها معيّنةٍ أيضاً. وقد آصْطُلِحَ ـ بتعسّفٍ لم يَفُتْ معاصرينا من مؤرّخي الأفكارِ ـ على آعتبارِ الغربِ موئلاً لهذه الفرديةِ، وآعتبارِ النهضةِ الأوروبيةِ، وبعدَها ديكارت، وبعدَهما الثورتانِ الفرنسيّةُ والصناعيّةُ، صوىً رئيسةً لنشوئِها. هذا آصطلاحٌ يُساوي ما يُساويه، ولا يَعْنينا من أمرِه هنا غيرُ أنّه يُشيرُ إلى معالمَ نَتَعَرَّفُها وقائعَ أو مُثُلاً في مُجتمعاتِ الغربِ المعاصرةِ. تلكَ المعالمُ هي الأطرُ الاجتماعيةُ التاريخيةُ لفرديةٍ لم يَعُدْ يَخْتَصُّ بها المجنونُ أو العبقريُّ وأضرابُهما، بلْ كانَتْ فرديّةَ أيٍّ كانَ. وهي، أيِ الأطرُ، معروفةٌ، وإنْ كانَ تعدادُها ـ الّذي لا نَملِكُ أن نَعْدُوَه هنا ـ لا يُغْني عن آستطلاعِ نشأتِها وبنيانِها.

هيَ الرأسماليةُ وغلبةُ المدنِ ودولةُ المساواةِ أمامَ القانونِ، وحُرّيّةُ الضميرِ الّتي هي أُمُّ الحرّيّاتِ العامّةِ، والعلمانيّةِ، إلخ...

يَكْفينا النظرُ في هذه الأُطُرِ مَغَبّةَ الظنِّ أنَّ الأفرادَ في المُجتمعاتِ الّتي إليها نُشيرُ طلقاءُ في الطبيعةِ من غيرِ عقالٍ. ونَعْلَمُ أنَّ ما هو رازحٌ عليهم من إلزاماتٍ كثيراً ما يَسْحَقُ نفوسَهم أو يَجْعَلُهم يُؤْثِرونَ الهوامشَ. ونَعْلَمُ

أيضاً أنَّ هذه الهوامشَ واسعةٌ وأوسعُ منْها نفوذُها، وأنَّ مقارنةَ الجريمةِ المنظّمةِ في المجتمعِ الأميركيِّ، بحالةِ الحربِ الأهليةِ، في مجتمعاتٍ أقلَّ «تقدّماً»، لَيسَتْ مجرّدَ هراءٍ. ونَعْلَمُ أخيراً أنَّ بينَ الدواعي إلى تَوَسُّعِ الهامشِ في المجتمعاتِ الغربيةِ أنَّ جحافلَ الأفرادِ هناكَ لا يَجِدُ كُلٌّ منهم لنفسِه أيّةَ «فرادةٍ»، فَيَبْحَثُ عن هذهِ الأخيرةِ في هامشٍ ما، مُنَظَّمٍ وغيرِ مُنَظَّمٍ، سويٍّ أو غيرِ سويٍّ. ولقدْ وَجَدَ الشعورُ بالقطيعيّةِ منفذاً من بؤسِه في الفاشيةِ مثلاً، حيثُ يُماثِلُ الفردُ بينَ نفسِه وبينَ القطيعِ كلِّه وتُصْبِحُ عَظَمَةُ هذا، بكلِّ ما لها من أبعادٍ تاريخيةٍ أو خرافيةٍ، عَظَمَةً لذاكَ. وتَغَذَّتْ من هذا عصبيةٌ جديدةٌ للجماعةِ الطبيعيةِ (الأُمّةِ بمَعْناها العنصريِّ) بَدَتْ وكأنَّها تَرُدُّ «الطبيعةَ» إلى قلبِ هذه المجتمعاتِ الّتي كانَتْ ميزتُها الأصليةُ أنَّها آنْقَلَبَتْ على روابطِ الطبيعةِ (أو على هَيْمَنَتِها في الأقلِّ) وأنّها أنْشَأَتِ «الأفرادَ» ثمرةً لهذا الانقلابِ، لأنَّ الأفرادَ هم أبعدُ شيءٍ عن أنْ يَكونوا كائناتٍ طبيعيةً.

*

ما جديدُ هذه المجتمعاتِ الجديدةِ إذاً في ما يَتَّصِلُ بالفرديةِ؟ لا شيءَ ذا شأنٍ يَعْلو، في الواقعِ، شأنَ الآنقلابِ المشارِ إليهِ على هَيْمَنةِ العصبيّاتِ الّتي يَنْعَتُها البعضُ بـ«الطبيعيةِ» وعلى مراتبِها المحميّةِ بمبدأ الوراثةِ. باتَ المبدأُ أنْ يَتَعَيَّنَ دورُ الفردِ ومكانتُه، لا بعواملَ يَهَبُهُ إيّاها عنصرُه وموضعُ ولادتِه، فلا يَكونُ له فيها فضلٌ أصلاً، بلْ بقُدراتٍ حَصَّلَها بجهدِه وبتقبّلِه أو رفضِه ما تَعْرِضُه عليهِ مؤسّساتٌ عادَتِ العائلةُ واحدةً مِنْ بَيْنِها، ولَيسَتْ أهمَّها بالضرورةِ. والعائلةُ نفسُها تَغَيَّرَتْ لأنّه لم يَعُدْ مفروضاً فيها أنْ تَفرِضَ. وباتَ يُفْتَرَضُ أنَّ فطرةَ الناسِ

لا تُفرِّقُ بينَهم لجهةِ القيمةِ الأصليةِ، وذَهَبَ بعضُهم إلى حدِّ القولِ إنَّه لا توجَدُ فطرةٌ.

نَعْلَمُ أنَّ هذا كلَّه لَيْسَ كلَّ الواقعِ، لأنَّ الواقعَ لا تَستغرِقُه بساطةُ المبدأِ. ولكنَّ المبدأَ المشارَ إليه حَصَلَ، في الغربِ، على واقعِهِ بلا مراءٍ. وإذا بَدا أنَّ في الفرديّةِ المُعَمَّمةِ هذه تكاملاً ما بينَ الانسلاخِ عن الجماعةِ الطبيعيةِ والاندراجِ في مؤسّساتِ المجتمعِ «الصّناعيّ»، فذلكَ لا يُرَدُّ إلى الأفرادِ أنفسِهم، بل إلى ازدواجِ المُجتمعاتِ الغربيةِ التاريخيِّ ما بينَ الفطرةِ والصناعةِ، وإلى أسلوبِها في معالجةِ هذا الازدواجِ. عليه يَبْقى جذرُ الفرديةِ المُعَمَّمةِ جذراً اجتماعياً أصلاً، وتَبْقى ثنائيةُ الفرديةِ المُعَمَّمةِ والفرديةِ الشاذّةِ مانعةً من بناءِ مفهومٍ واحدٍ للفرديةِ، ويَبْقى التعدّدُ أصيلاً في مفهومِ الفرديةِ الشّاذّةِ.

نَحْنُ، من جهتِنا، لمْ نَسْتَنْبِتْ في أرضِ مجتمعاتِنا هذا الجذرَ التاريخيَّ للفرديةِ المعمَّمةِ، ولمْ نُهَيِّىءْ له أيّاً من الأُطُرِ الصّالحةِ لِنُمُوِّه. أو أنَّ هذه الأُطُرَ بَقِيَتْ عندَنا جهيضةً ومغلوبةً. ولَيْسَ خطأً عَقْدُ الصّلاتِ ما بينَ إخفاقِ هذه الفرديةِ عندَنا وقضايانا الكُبرى إلّا من أحدِ وَجْهَيْنِ:

(أ) أن نَعْجِزَ عن «تَصَوُّرِ» قضايانا الكُبرى عَجْزَنا عن خدمةِ طموحِنا إلى الفرديةِ.

(ب) أنْ يَرْتَدَّ مُثقَّفونا عنْ «صَعْلَكَتِهم» - أيْ عمّا هو مُتَيَسِّرٌ لهم من فرديّةٍ - بدَعوى أنَّ القضايا الكُبرى تُلْزِمُهُم بمُماشاةِ القطيعِ بينَ حينٍ وآخرَ.

والشّرطانِ المذكورانِ مُتحقّقانِ. لا أتَوَقَّفُ عندَ الّذي آلَتْ إليه قضايانا

الكُبرى. أمّا مُثقّفونا فإنَّ أطولَهم لِحْيَةً أو شَعْراً قَلَّما يُؤْثِرُ السّكوتَ عِنْدَ المُلِمّاتِ على الخروجِ بمقالةٍ أو قصيدةٍ مؤدّاها: «عليهم يا عرب».

كانَ شكيب أرسلان يَسْأَلُ: لماذا تَأَخَّرَ المسلمونَ وتَقَدَّمَ غيرُهم؟ لَسْتُ على ثِقَةٍ مِنْ أنَّ غيرَهم قدْ تَقَدَّمَ، فإنَّ المتقدّمينَ مُخْتَلِفونَ في مقاييسِ تَقَدُّمِهم. ولكنّني واثقٌ من أنَّ العربَ والمسلمينَ تَأَخّروا، ويَكْفي إثباتاً لذلك تحكيمُهم فيه. ولَسْتُ واثقاً أيضاً من أنَّ الأُطُرَ الَّتي جَعَلَها الغربُ لفرديتِه الجديدةِ تُلائِمُنا بحذافيرِها، ولا مِن أنَّ غيرَها سوفَ «يَنْبُعُ من واقعِنا» على ما كانَ يَرْجو ميشال عفلق. هذا مَعَ أنّني أشْعُرُ بأنَّ الموتَ قدْ يَكونُ أحسنَ من فقدانِ «حُرّيّةِ الضميرِ» الّتي هي قيمةٌ غربيةٌ قدْ لا تَستَحيلُ نسبتُها إلى العروبةِ أو إلى الإسلامِ، ولكنَّ هذه النِّسْبَةَ مُحتاجةٌ إلى فضلِ بيانٍ. فـ«الحرّيّةُ» و«الدولةُ» و«المُساواةُ أمامَ القانونِ»، وما إليها، صارَتْ فينا، وإن يَكُنْ غيرُها - أيْ نقائضُها - ما يَزالُ فينا أيضاً. والّذي يَطْرَحُ على المثقّفينَ أسئلةً في الفرديةِ لا يَخْطُرُ له أن يَسْأَلَ ما إذا كانَتِ الفرديةُ خيراً أم شرّاً، وهو قدْ لا يَجِدُ مَنْ يَطْرَحُ عليه هذا السؤالَ. أتَكونُ الفرديةُ إذاً قدِ اسْتَقَرَّتْ فينا هي أيضاً؟

أَشْعُرُ أخيراً أنَّ في سؤالِ شكيب أرسلان خطأً ما، لعلّه في «الاستغرابِ» الّذي إنْ نَفَعَ في الفلسفةِ فقدْ لا يَنْفَعُ في سياسةِ المجتمعاتِ، أو لعلّه في «المقارنةِ» الّتي علّمونا أنْ نَبْقى منها على حذرٍ «مَنْهَجِيٍّ». ولكنّني أشْعُرُ، مع هذا كلِّه، بأنَّه لا فكاكَ لنا لا من هذا السؤالِ لأنَّه لا فكاكَ لنا من الشّرقِ ولا من الغربِ، لا من أنْفُسِنا ولا من العالمِ. ولعلَّ هذا الاندراجَ - بتشعُّبِه وقَسْريَّتِه - هو ما يَنْبَغي أنْ يُحَبِّبَ إلينا التَّصَعْلُكَ حيثُ تَعِزُّ الفرديةُ ويَلْتَبِسُ أمرُ الرغبةِ فيها. فعلى

التّصَعْلُكِ وَحْدَه مُعَوَّلُنا إنْ كُنّا نَرْجو حظّاً من ٱلإحاطَة. وذاكَ أنَّ التّصَعْلُكَ ليسَ ما تَظُنّونَ. فهو لا يَحولُ بينَ أحدٍ وبينَ الحلّاقِ، وبخاصّةٍ إنْ كُنْتَ تَرْجو أنْ يَغْسِلَ الحلّاقُ شعرَك، قبلَ قصِّه، بالماءِ الّذي أنتَ فقيرٌ إليه في منزلِك البيروتيّ.

دوامُ الحالِ ودولَتُه

أسْتَشْعِرُ مُتعةً في أداءِ الشهادةِ للخِصْبِ الّذي تَنْطَوي عليه أفكارٌ مُوَزَّعةٌ ما بينَ أحناءِ هذا النصِّ القصير. أشْهَدُ لهذا الخِصْبِ ولا أراهُ مانعاً لي، في مُعْظَمِ ٱلمواضعِ، من الجنوحِ إلى النقدِ. بلْ إنَّ حديثَ الخِصْبِ قدْ سَوَّغَهُ لي، على وجهِ الدقّةِ، هذا الدَّيْنُ المُثَنّى الّذي رَتَّبَه عليَّ التمعُّنُ في ملاحظاتِ عبد اللّه العرويّ. وذلك أنَّ الدَّيْنَ المذكورَ له صورتانِ. صورتُه الأولى أنْ تَسوقَكَ مُلاحظةٌ للعروي إلى أفكار تَتَوَلَّدُ في مداها، وتَرْتَدُّ إليها لتُضيءَ منها ملامحَ كانَتْ قد ظَلَّتْ مبهمةً، وتَرْتَدُّ إليك لتُقِرَّكَ على تَصْديقِك لفَحْواها. وصورةُ الدَّيْنِ الثانيةُ أنْ تُلْزِمَكَ مُلاحظةٌ أُخرى للعروي ٱستجماعَ معارفَ وخبراتٍ في خلاصةٍ تَنْحو نحوَ مُعارضةِ الرجلِ. والدَّيْنُ دَيْنٌ، في الحالَيْنِ، أو أنَّ هذا هو ما أُحِسُّه حيثُ أنا من العروي بعدَ أن قَرَأْتُ له هذا النصَّ وغيرَه. فما آتي به حينَ أُوافِقُه على أمرٍ وما آتي به حينَ أُنْكِرُ عليه أمراً، كِلاهُما لم يَكُنْ قارّاً في

تُلِيَ هذا النصُّ في اليومِ الدراسيِّ (١٠ كانون الثاني ١٩٩٠) الّذي ٱختُتم به ٱنعقادُ «الهيئة الثقافية الاستشارِية» لمعهدِ العالمِ العربيّ في باريس. والنصُّ مناقشةٌ لورقةٍ قَدَّمَها عبد اللّه العرويّ في اليومِ المذكورِ تحت عنوان «Configuration de l’Etat moderne dans le monde arabe»

تصوُّري ولا ماثِلاً في ذاكرتي قبلَ القراءة. بلِ القراءةُ هي ما جاءَني بهذا وبذاك. وهذا ما أرمي إليه منْ حديثِ الخصبِ ومن الكنايةِ بالدِّين.

يُعَرِّجُ العروي على نفسِه، فيَرْسُمُ، مُسْرعاً، معالمَ موقعِه: من رفضِ الاَحتباسِ في مِثالٍ موعودٍ إلى الرَّغْبةِ في التحرُّرِ من لُغةِ المعيارِ إلى الإصرارِ على تسويرِ نطاقٍ للسياسةِ يَقَعُ فيه الكلامُ على الدولةِ، ولا يَسْتَغْرِقُه الكلامُ على الاجتماعِ بعامّةٍ. الموقعُ إذاً هو موقعُ السّاعي إلى اجتراحِ نظريّةٍ وضعيّةٍ للدولةِ العربيةِ. وهذا السعيُ يَبْدَأُ من سؤالٍ: هل توجَدُ دولةٌ أم دولٌ عربيةٌ؟ والقولُ بمشروعيةٍ لحديثِ الدولةِ الواحدةِ يَبْدَأُ غايةً في التحفّظِ ثمّ يَعودُ في أواخرِ النصِّ وقدْ تَضاءَلَ تحفُّظُه تضاؤلاً مرموقاً بعدَ عرضٍ لِسِماتِ الدولِ، في ميلِها إلى التقاربِ، ولأدائِها بعضَ وظائفِها في نحوِه نحوَ التشابهِ.

وسؤالي الأوّلُ هو هذا: من الذي أَذِنَ لِنَظريِّ السّياسةِ، وهو العرويُّ هنا، باحتكارِ حديثِ الدولةِ والدولِ في العالمِ العربيِّ؟ وسؤاليَ الثاني هو هذا: هلْ تَزايُدُ المَيْلِ إلى القَوْلِ بتقاربِ طُرُزِ الدولةِ في العالمِ المذكورِ مُسَوَّغٌ بعناصرَ موضوعيةٍ هي تلكَ الَّتي يَرْسُمُها العرويُّ، أم هو مسوَّغٌ، قبلَ ذلكَ، بانسحابِ المواجهةِ ما بينَ المعسكراتِ العربيةِ إلى مُستوىً يَقَعُ دونَ حيّزِ التصنيفِ المحدَّدِ لماهيّاتِ الأنظمةِ السياسيةِ، ويَسْتَغْرِقُه مجرّدُ الرغبةِ في الصمود؟

أَسْأَلُ: مَنْ أَذِنَ لِنَظريِّ السّياسةِ... لأنَّ صوتَ النَّظريِّ المذكورِ كانَ مَطْموراً في لُجَجٍ من ضجيجِ الصّراعِ ما بينَ صيغِ الدولِ، يومَ نَشَرَ العرويُّ، لربعِ قرنٍ خَلا، أوّلَ كتابٍ عَرَفْناه به نحن المشرقيّينَ. كانَ أمراً بِدْعاً في بابه، يومَذاك، أنْ نَقَعَ على عربيٍّ يُحاولُ تصنيفاً للمُختلفِ من

المواقعِ، في الثقافةِ والسياسةِ، أو في الثقافةِ الَّتي هي سياسةٌ، على حدِّ قولِ العرويِّ نفسِه، دونَ أنْ يُعْلِنَ سلفاً إيثارَهُ هذا أو ذاك من المواقعِ المُصَنَّفَةِ وحقَّه في نَبْذِ البقيّةِ نبذاً يَكْفيهِ مؤونَه النظرِ، ويُجيزُ له الاعتصامَ بِحَبْلِ الشّتيمةِ. اليومَ يَصِلُ إلينا كلامُ العرويِّ في الدولةِ لا مِن لُجَجِ الضَّجيجِ بل من وسطِ الصمتِ. فالعرويُّ وحفنةٌ من الناسِ معه يُباشِرونَ حديثَ الدولةِ، بينَ مشارقِنا ومغاربِنا، يومَ عادَتِ الدُّوَلُ على المُحيطِ وعلى الخليجِ وفي ما بينهما، تَكْرهُ الحديثَ في ماهيّةِ نظامِها، والبحثَ في أساسِ شرعيتِها، وتَسْتعيضُ عن هذا بالإكثارِ من ذكرِ مواقفِها وبرامجِها وتعلّقِ الأُمّةِ بأشخاصِ قادتِها... فكأنّما باتَتْ صيغُ الحكمِ مُسلّماتٍ، وتَخفَّفَتِ الدولُ من الحاجةِ إلى إقناعِ مواطنيها بشرعيّةِ السُّبُلِ الَّتي رَفَعَتِ الحُكّامَ إلى الحُكْمِ، وحُسْنِ الصورةِ المُعْتَمَدَةِ للعلاقاتِ ما بينَ هؤلاءِ وأولئِك. وكأنّما باتَتْ غايةُ الحكّامِ من المُخاطبةِ السّياسيّةِ - وَهُمْ لا يَتَرَدّدونَ في الاستكثارِ منها - أن يَحْجُبوا هذا النوعَ من المسائلِ لا أن يَحْسِموه.

هذا الصّمتُ هو ما يَسوقُني إلى سؤاليَ الثاني. أيّامَ كُنْتُ طالباً في هذه المدينةِ، كانَ ريمون آرون يُزجي إلينا بنظراتٍ، أنْكَرْناها أشدَّ الإنكارِ يومَذاك، في تقاربِ النظامَيْنِ اللّذيْنِ كانا يَبْسُطانِ ظلَّهما على العالمِ. اليومَ لا نَعْلَمُ، على وجهِ اليقينِ، إنْ كانَ هذا التقاربُ قدْ وَصَلَ إلى منتهاه، أم أنَّ ما نَشْهَدُه هو انهيارُ واحدٍ من النظامينِ تحتَ وطأةِ اختلافِه الَّذي تَعاظَمَ، في الصمتِ، عن سويّةِ النظامِ الآخرِ؟ في العالمِ العربيِّ أَخَذَتِ الدولةُ، دولةُ كلِّ قُطرٍ، تُهْمِلُ، من ذلك الحينِ أيضاً، تعيينَ ماهيّتِها. عادَ لا يَهُمُّها أنْ تَقولَ أينَ هي من أنظمةِ الحكمِ ومن

أنظمةِ الاجتماعِ في العالمِ، وما الَّذي يُشْبِهُها من دولِ الأرضِ، وما الَّذي لا يُشْبِهُها. لعلَّ هذا الصمتَ هو ما يُسَمّيه العرويُّ بشيءٍ من الخَفَرِ ـ بعدَ القولِ بآستغراقِ السياسةِ فكرَنا المعاصرَ ـ «فراغاً نظرياً». ولعلَّه هو، قبلَ نموِّ عناصرِ الشبهِ الموضوعيّةِ، ما يوحي بالاقترابِ المُتضافرِ الوجوهِ من طرازٍ للدولةِ واحدٍ. وذاكَ أنَّ عناصرَ الشَّبَهِ الموضوعيّةَ الَّتي يُحْصيها العرويُّ تَمْثُل في مواجهتِها عناصرُ آختلافٍ متنامٍ أيضاً، فلا يعودُ يَسَعُنا الجزمُ بأيلولةِ الشبهِ إلى الغلبةِ متى آتَّجَهَ إلى مُلامسةِ بعضِ المفاصلِ الحسّاسةِ في هذا النظامِ أو في ذاكَ. لا ريبَ عندي في أنَّ أهلَ الدواوينِ يَتَكاثرونَ ويَشْتَدُّ أزرُهم، في كلِّ مكانٍ، وأنَّ نَسيمَ الحداثةِ الآليّ يَمْسَحُ عنْهم وعن ملفّاتِهم بعضَ الغبارِ. وأحسَبُ، مُتفائلاً، أنَّ ملوكَ العربِ عادوا لا يَقْتَنونَ مُهَرّجينَ مثلَ ذاكَ الَّذي رآه، ت. إ. لورنس حينَ أقامَ قريباً من خيمةِ أميرٍ صارَ ملكاً عربياً في ما بعدُ. ولكنَّني أشكُّ أعمقَ الشكِّ في أنْ يَكونَ بعضُ الدولِ العربيّةِ مُتّجهاً نحوَ آعتمادِ المثالِ المسمّى «دولة القانون»، مآلاً تلقائياً يُلْزِمُه بهِ وصولُ بعضِ الدولِ الأُخرى إلى الأخذِ بنصيبٍ من هذا المثالِ بعدَ مخاضٍ طويلٍ. ولْتَكُنْ لنا صراحةُ القولِ إن هذا الأمرَ لَيْسَ بالتفصيلِ اليسيرِ الشأنِ. فإن آقترانَ السلطةِ بالقانونِ أصلٌ مقرَّرٌ لوجودِ الدولةِ نفسِها، منذُ نشأةِ مثالِها الرومانيِّ بخاصّةٍ. والقانونُ قدْ يَكونُ ظالماً؛ ولا يَنْتَقِصُ من وجودِ الدولةِ أن يوجَدَ معَها أو من جرّائِها الظلمُ. ولكنَّ الدولةَ يَنْقُصُ وجودُها حكماً بمقدارِ ما يوجَدُ فيها التعسّفُ أيْ غيابُ القانونِ.

عليهِ، يَكونُ لُلُبنانيِّ أنْ يَطْرَحَ أسئلةً لا تَتّصِلُ بلبنانَ، على وجهِ التخصيصِ، وهو يَنْظُرُ في وصفِ العرويِّ لحالِ وظيفةِ الاستقرارِ ثمّ

لحالِ البيرقراطيةِ في مختلفِ الدولِ العربيةِ، وهاتانِ هما أوّلُ ما أحصاهُ مِن بَيْنِ وظائفِ الدولةِ ومُقوِّماتِها الحِسّيّةِ. سؤاليَ الثالثُ، إذاً، هو أسئلةٌ عدّةٌ لا أملِكُ ردّاً لتزاحُمِها على الخروجِ إلى العلانيةِ: هل يَكونُ التشابُه المتزايدُ ـ الَّذي يُسَجِّلُه العرويُّ ـ ما بينَ الملوكِ والرؤساءِ والشيوخِ داعياً بالضرورةِ إلى التسليمِ بتنامي الشَّبَهِ بينَ الملكِ والملكِ أو بينَ الشيخِ والشيخِ، أو بينَ الرئيسِ والرئيسِ، أم أنَّ علينا إيثارَ البحثِ عن الفروقِ بينَ أنظمةِ الحكمِ في ما يَتَعَدّى عناوينَها؟ وهل يُسَمّى آستقراراً تباعدُ أشباحِ الانقلاباتِ العسكريةِ وخفوتُ المجابهةِ الإعلاميةِ العامّةِ إذا كانَتِ المُزاوجةُ ما بينَ السلطةِ وعصبيّةٍ ما، جِهَويَّةٍ أو طائفيّةٍ أو قوميّةٍ أو عائليّةٍ أو غيرِ ذلك، ومعَها قصورُ الدولةِ عن مواجهةِ مشكلاتٍ من نحوِ ذواءِ الأريافِ والحَشْرِ في المدنِ وبطالةِ المتعلّمينَ والأمّيّينَ وفُحْشِ التّضخّمِ وهزالِ الدُّخولِ الدنيا وما إلى ذلك، تُنْشِىءُ كلُّها بيئاتٍ أقربُ ثمراتِها إلى النضوجِ لَيْسَتِ الثوراتِ على الأرجحِ بل الحروبُ الأهليّة؟

وهَلْ صعودُ البيرقراطيةِ الحديثةِ وآنحسارُ الدواوينِ السلطانيةِ مُقْبلانِ، إلى الحدِّ الَّذي يوحي به كلامُ العرويِّ، على تَفْريدِ السياسيِّ وتعجيلِ نشوءِ الفردِ وأمورٍ أُخرى من هذا القبيلِ؟ أمْ أنَّ صُوَرَ التضامنِ الموروثِ ما تَزالُ تَحْتالُ بكفاءةٍ في الدخولِ إلى صفوفِ البيرقراطيةِ، وفي تقديرِ المبدأِ الَّذي يَجْري عليه توزيعُ مراتبِ السلطةِ فيها وفي حَمْلِ الجماعاتِ والأفرادِ، بالتالي، على السعيِ إلى آتّخاذِ مرابطَ بيرقراطيةٍ لهم، يُوثِقونَ إليها مصالحَهم ومطالبَهم، وفي حملِ الأفرادِ، بالتالي، سواءٌ أكانوا من أبناءِ البيرقراطيةِ أمْ من زبائِنِها، على بذلِ الجهدِ في التوفيقِ ما بينَ

مَنطقَيْنِ والحرصِ على ٱنتماءَيْن: مَنطقِ العصبيةِ الموروثةِ والانتماءِ إليها، ومَنطقِ الدولةِ، بعموميّتهِ، على أنّه أُفُقُ الفَرْدِ العامُّ أيضاً وضمانتُه؟ وهل ما يُسَمّى مواقعَ النفوذِ الخاصِّ في الدواوينِ، وهلْ تَبْطينُ الأجهزةِ الخاصّةِ لأجهزةِ الدواوينِ المشكوكِ في ولائِها للنظامِ، وهل ما يُسَمّى ٱرتدادَ الأفرادِ إلى جماعاتِهم الأصليّةِ، عندَ كلِّ ملمّةٍ، هي مُجَرَّدُ عوراتٍ مؤقّتةٍ في نسيجِ الحداثةِ المتوسّعِ وبنيانِ الدولةِ المتسامقِ، أمْ هي عبارةٌ من عباراتِ المجابهةِ الشاملةِ ـ والتسوياتِ الجزئيّةِ أيضاً ـ ما بينَ نُزوعِ السياسةِ إلى الاستقلالِ بمنطقِها ونزوعِ المجتمعِ الأهليِّ إلى حفظِ نظامِه وعصبيّاتِه؟

ما أراه، من جهتي، هو أنَّ الدولةَ الَّتي تَوَلَّتْ، في بعضِ الحالاتِ، صوغَ مجتمعِها صَوْغاً جديداً كانَ العنفُ من بينِ أساليبِه البارزةِ، لمْ تَنْجُ في أيّةِ حالةٍ ـ بلْ لعلّها قلّما طَمَحَتْ إلى النجاةِ ـ من عَدْوى المنطقِ العصبيِّ وما يَتَفرَّعُ عنه من حلولٍ تَعْرِضُها تشكيلاتُ المجتمعِ الأهليِّ، وتَجِدُ في تَقَبُّلِها من جانبِ الدولةِ ضماناتٍ مختلفةَ الصورِ والأوزانِ لمصالحِها ولبقائِها نفسِه.

ذاكَ ما أراه مانعاً إلى اليومِ لا منْ بلوغِ الدولةِ العربيّةِ ـ وإن تَفاوَتَ الأمرُ من دولةٍ إلى أُخرى ـ حدَّ التعبيرِ عن عمومِ المجتمعِ أو عنِ العامِّ في المجتمعِ، وحسبُ، بل أيضاً من وجودِ ٱتّجاهِ مضمونِ المصيرِ إلى بلوغِها الحدَّ المذكورَ. والَّذي يَعْتَوِرُ توجّهَ الدولةِ نحوَ هذا المآلِ يَعْتَوِرُ أيضاً نموَّ الفردِ ونموَّ العلمِ بمعنى المعرفةِ الوضعيّةِ بوقائعِ الوجودِ ونواميسِه. وقدْ كُنْتُ زَعَمْتُ، في مقامٍ آخرَ، وجودَ تلازمٍ في نطاقِ العامِّ ما بينَ الدولةِ القريبةِ من مثالِها والعلمِ الوضعيِّ والفردِ البالغِ أشدَّه في

الفرديّةِ. تلكَ أقانيمُ أجدُها ثلاثةً، وقد يَجدُ غَيْري غيرَها. وأَتْرُكُ العلمَ الآنَ لأنَّ حديثَه شائكٌ يَتَضافَرُ فيه حديثُ البنيانِ الاقتصاديِّ والنظامِ السياسيِّ ومؤسّساتِ التعليمِ، وحديثُ القواعدِ الاجتماعيةِ لموروثِ التصوّراتِ غيرِ العلميّةِ، وهذا كثيرٌ عليّ وعلى هذه العجالةِ. يَكْفيني إذاً ٱلعودةُ إلى مُلاحظةٍ مُتّصلةٍ بالفَرْدِ سَبَقَتْ منّي في المقامِ الآنفِ الذكرِ. وهي أنَّ الطِّرازَ الَّذي يَفْرِضُه منطقُ الاجتماعِ العربيِّ على تَفَرُّدِ الفَرْدِ ما يَزالُ هو طِرازَ الصعلكةِ. فنحنُ لا نَعْرِفُ الفردَ الَّذي يُنْتِجُه الغربُ بكمّيّاتٍ صناعيّةٍ، والَّذي تَتَشابَهُ نماذجُه تشابُهَ أسنانِ المشطِ، بحيثُ إنَّ تشابُهَها هو موضعُ شكوى كانَ هربرت ماركوز أبرزَ حَمَلَتِها في عصرِنا هذا. نحنُ قد يَتَراءى لنا الأفرادُ غفيري الأعدادِ، في دواوينِنا ومصانعِنا ومدارسِنا وعلى أرصفةِ المدنِ. ولكنَّ فرديّةَ الأفرادِ، في هذه الجماهيرِ، مشوبةٌ ومُخَرَّقَةٌ، وفي مُتناوَلِ كُلٍّ منهم نَسَبٌ يَنْسِبُه إلى جماعةٍ خاصّةٍ، لا يَتَوانى في شَهْرِه عندَ اللّزومِ، وهو، في الأعمِّ الأغْلَبِ، غيرُ النَّسَبِ الَّذي يَمُتُّ به إلى دولةِ القانونِ. أمّا الفرديّةُ المُسْتَتِمَّةُ الشروطِ، بينَ ظهرانَيْنا، فهي فرديّةُ الشذوذِ، أيْ تلك الَّتي تودي بصاحِبِها إلى النَّبْذِ. وصاحبُها هذا قد يَكونُ شاعراً، شأنَ بعضِ القدماءِ من الصعاليكِ، وقدْ يَكونُ داعيةً سياسيّاً أو غيرَ ذلك. هو في كلِّ حالٍ منبوذٌ. وقدْ تَتَواطَأُ على نبذِه الدولةُ وجماعاتُ العَصَبِ، وبخاصّةٍ عَصَبِه هو، فيَظْهَرُ إذْ ذاك إلى أيِّ حدٍّ ترى الدولةُ نفسَها مُجانِسةً للعصبيّاتِ بعامّةٍ. هذا إلى كونِها، هي نفسِها أيضاً، مَرْتعاً مُهَيّأً لٱستضافةِ عصبيّاتٍ ونشوءِ أُخرى حديثةِ الهندامِ. دُوَلُنا لَيْسَتْ إذاً حليفةَ الأفرادِ، بالأفضليّةِ، ولا يَظْهَرُ منها إدراكُ كونِ الأفرادِ والمواطنينَ هم ذرّاتِ المجتمعِ السياسيِّ النوعيّةِ، وهم

عناصرَ جَيْشِه في مواجهتِه الدائمةِ للمجتمعِ الأهليِّ.

نحنُ، إذاً، حينَ نَتَوَقَّفُ عندَ مُشْكِلِ الفرديّةِ، نَخْتارُ المستوى الأعمقَ الَّذي يَنْبَني عليه ما يُطْلِقُ عليه العرويُّ آسمَ الاستقرارِ، ولو أنَّني أُوَسِّعُ مفهومَه، ها هنا، إلى حدٍّ قدْ لا يُقِرُّني العرويُّ عليه. فمتى كانَ الفردُ لا يَمْلِكُ إطلالَةً مستقرّةً، بما هو مواطنٌ، على العامِّ السياسيِّ الَّذي يَنْتَهي إليه آنتماؤهُ أو يَبْدَأُ منه، كانَتِ الدولةُ غيرَ مالكةٍ زمامَ الاستقرارِ الَّذي هو المُسَوِّغُ الأوّلُ لعقدِ تأسيسِها، وكانَتْ غيرَ مطمئنّةٍ إلى آستقرارِها هي نفسِها.

وهذه هي، في الواقعِ، حالُ دولِنا. فأيُّها المُطْمَئِنَّةُ إلى آستقرارِها بَلْهَ آستمرارَها؟ نَعْلَمُ أنَّ كلمةَ «دولة»، في أصلِ معناها المُعْجَمِيِّ، بالعربيةِ، هي على وجهِ الدقّةِ، ضدُّ كلمةِ Status اللاتينيةِ الَّتي آختارَها مترجمونا السياسيّونَ مقابلاً لها. فإن Status تُشيرُ في أصلِ معناها أيضاً، إلى دوامِ الحالِ، بينَما تُشيرُ «دولة» إلى دَوَرانِه ثمّ إلى زوالِه. فدولة أختُ «دورة»، بالعربيةِ، مبنىً ومعنىً، شأنُ الكثيرِ من الكلماتِ العربيّةِ الَّتي تَتَآخى في عمومِ المعنى حينَ لا تَخْتَلِفُ مادّةُ الواحدةِ عن مادّةِ الأُخرى إلّا بحرفٍ واحدٍ. أي أنَّ الكلمةَ اللاتينيةَ الَّتي تُقابِلُ «دولة»، في الأصلِ، لَيسَتْ Status وإنَّما هي على وجهِ الدّقة Revolutio! فإذا نحنُ شِئْنا أن نَنْقُلَ إلى عربيةِ المعاجمِ القديمةِ عنوانَ كتابٍ شهيرٍ للينين هو، بالفرنسيّةِ، *Etat et Révolution* فإنَّ لينين y perdrait son arabe mais pas du tout son latin... عندي لكم، على كلِّ حالٍ، تَرْجَمَةٌ أراها دقيقةً لهذا العنوانِ وهي هذه: «دوامُ الحالِ ودَوْلَتُه». دوامُ الحالِ عوضاً من الدولةِ إذاً، والدولةُ عوضاً من الثورةِ. تلكَ هي الترجمةُ الَّتي أراها مناسبةً لتشاؤمِ لغتِنا

العميقِ بمصائرِ الدولِ. فالعربُ بَيْنَنا، ومنهمُ العرويُّ، يَعْلَمونَ حقَّ العلمِ أنَّ دوامَ الحالِ، بالعربيةِ، من المحالِ. فلا يَبْقى غيرُ الأملِ في أن يَأْتيَ المستقبلُ مُخالفاً لِحُكْمِ الأمثالِ والمعاجمِ.

إدوارد سعيد والبحث في الامبريالية

عودة الزوج

أوّلُ ما يُمْدَحُ به هذا الكتابُ أنّه يُخالِفُ نزوعاً إلى التسليمِ وإلقاءِ الحبالِ على الغواربِ باتَ آخذاً بخناقِ المثقّفينَ في بلادٍ كثيرةٍ، على ما يَظْهَرُ، بينَها بلادُنا هذه. فقدْ كُنّا تَعَلَّمْنا، قبلَ عقودٍ، أنّنا ضُعَفاءُ في السِّلْمِ وعلينا، إذاً، أن نُقاتِلَ. وكُنّا عَوّلْنا في القتالِ على الانقسامِ في العالمِ، فأَخَذْنا نَسْتَميلُ إلينا جهةً من العالمِ ـ أو نَميلُ نحنُ إليها ـ لنُواجِهَ بها الجهةَ الأُخرى. وقبلَ أعوامٍ قليلةٍ أُنْبِئْنا أنّ العالمَ باتَ جهةً واحدةً، وأنّ مَنْ لا يَجْعَلُها قِبْلَةً له لا يُخْطِئُ الوجهةَ وحسبُ، بل يَخْرُجُ من العالمِ. بلْ سَمِعْنا حديثاً آخرَ تَرَدَّدَتْ فيه، بشيءٍ من الحياءِ، كلمتا «الشمالِ» و «الجنوبِ»، وكأنّما كُنّا نُبَشَّرُ بقِسْمَةٍ جديدةٍ نُواصِلُ القتالَ على إحدى ضِفَّتَيْها. على أنّ الحياءَ عادَ فَغَلَبَ أو هو آخذٌ في الغَلَبَةِ اليومَ، إذْ يُقالُ لنا اليومَ إنّ ما كانَ يُسَمّى الاتّحادَ السوفييتيَّ، وهو كانَ، على حدِّ علمِنا، من الشمالِ، بل كانَ نصفَ الشمالِ إن لمْ يَكُنْ أكثرَ، قد باشَرَ الانضمامَ إلى الجنوبِ

ورقة تُليت في ندوة عقدتها مجلّة أبعاد حول كتاب إدوارد سعيد *Culture and Imperialism* ونشرت في العدد الثاني من المجلّة، تشرين الثاني ١٩٩٤، بيروت.

آنضماماً لا آنفصامَ بعدَه، وهو كانَ مجرّدَ حليفٍ، في ما مَضى، لبعضِ هذا الجنوبِ. هذا الانضمامُ مُؤذنٌ بآختلاطِ الجهاتِ، مرّة أُخرى، آختلاطاً يَزيدُ من حظوظِ التصديقِ بنظريةِ الجهةِ الواحدةِ.

أُخْبِرْنا إذاً أنّنا عُدْنا، بعدَ تَوَحُّدِ العالمِ على هذهِ الشاكلةِ، غيرَ قادرينَ على القتالِ ما لمْ يَكُنْ نهشاً ذاتياً أو ظلماً لذوي القربى، فهذان يُحْتَمَلُ التسامحُ في بعضِ حالاتِهما. ولمّا كانَ قد ثَبَتَ، بوجوهٍ شرعيةٍ وأُخرى غيرِ شرعيةٍ، أنَّ الاتّحادَ السوڤييتيَّ وتوابعَه وشرّاباتِ خُرْجِه لم تَكُنْ كلُّها مُعَسْكَرَ الحرّيّةِ، فإنه قد ثَبَتَ، على ما يَظْهَرُ، بوجوهٍ مُعْظَمُها غيرُ شرعيٍّ، أنَّ الولاياتِ المتّحدةَ ومن لَفَّ لفَّها وشَدَّ أزرَهُ بها لَيْسَتْ معسكرَ الأمبرياليةِ. بل إنَّ وشوشةً أخَذَتْ تشيعُ، قبلَ وقتٍ قصيرٍ (وربّما لا يَطولُ أمرُ تحوّلِها إلى صياحٍ مجلجلٍ) مؤدّاها أنه لمّا كانَتِ الحرّيّةُ لم توجَدْ قَطُّ فإنَّ الأمبرياليةَ لم توجَدْ قطُّ هي أيضاً. وأوّلُ المُبْتَغى من هذا الكشفِ النّورانيِّ تَغييرُ صورةِ الأمبرياليةِ الأميركيةِ في عيونِ الناظرينَ. فهذه الأخيرةُ حيّةٌ تُرْزَقُ، وإدخالُها حالَ السترِ مهمّةٌ مستعجلةٌ. ولكنَّ شدّةَ الرغبةِ في آستئصالِ شأفَةِ الشكِّ الّذي لا يَخْلو أنْ يُثيرَه هذا النوعُ من السعيِ، تَنْحو بأصحابِ السعيِ المذكورِ نحوَ إسبالِ السترِ على ما كانَ من أمبريالياتٍ في حديثِ الزمانِ وقديمِه. وقدْ وَصَلَتْ أطرافُ هذا الحرصِ إلى حالتَيْ بريطانيا وفرنسا، وهما محطُّ آهتمامِ إدوارد سعيد. وقدْ يَطولُ بنا العمرُ فَنَشْهَدُ إنكارَ مؤرّخي آخرِ الزمانِ وجودَ أمبراطوريةٍ لروما القديمةِ ولبيزنطةَ، أو وجودَ أمبراطوريةِ الوسطِ الصينيةِ، في ما مَضى، وأمبراطورياتِ ما قبلَ كولومبوس في ما وراءَ الأطلسيِّ.

ويُقْتَصَرُ مَسعى التمويهِ هذا على جهودٍ إنشائيةٍ، فَيُقَلِّبُ أصحابُه

بعضَ الألفاظِ (الّتي باتَتْ جذّابةً) ظَهْراً لِبَطْنٍ، ولا يَتَجَشّمونَ، إلّا في النّادرِ، مشقّةَ التحليلِ العلميِّ أو عناءَ الاستقصاءِ التاريخيِّ. والمبدأُ لديْهم أنَّ ما لَمْ يَكُنْ خالصاً لم يَكُنْ موجوداً، أو أنَّ ما لا يُدْرَكُ كلُّه فلا بدَّ من أن يُتْرَكَ جُلُّه. ومثالُ ذلك (وهذا مثالُ الأمثلةِ) أنّه ما دامَ الاستعمارُ قدْ كانَ كثيرَ الوجوهِ، متخالفَ الأنحاءِ، مشوبَ الألوانِ، فإنه كانَ غيرَ موجودٍ. وهذا مُغْنٍ ـ بينَ ما هو مُغْنٍ عنه ـ عن آفتراضِ مبنىً عميقٍ تُعْرَفُ به الأمبرياليةُ، في ما يَلي الظواهرَ المترتّبةَ عليها. فلا يَظْهَرُ بالتالي داعٍ إلى التأمّلِ مليّاً في موضوعِ «إعادةِ الإنتاجِ الموسّعةِ» الّتي شَغَلَتْ مُنَظّري الاقتصادِ السياسيِّ بضعَ عشراتٍ من السنينَ، وما عادَتْ توجَدُ حاجةٌ إلى فتحِ تلكَ الكتبِ الّتي حَشَرَها، بعضاً إلى بعضٍ، على رفٍّ من رفوفِ مكتباتِنا، أمثالُ هوبسون وهلفردنغ وروزا لوكسمبورغ ولينين وشارل بتلهايم وغوندر فرانك وأرغيري أمانويل وسمير أمين وهاري ماغدوف وكريستيان بالوا... إلخ. هذا كلُّه ثقافةٌ «ماركسيةٌ» سَقَطَتْ تحتَ أنظارِنا، فلا بدَّ إذاً من أنْ تَكونَ قدْ سَقَطَتْ في الكتبِ، فآختلَطَتْ حروفُ هذهِ الأخيرةِ ومقاطعُ كلماتِها في عجمةٍ لا يُرْجى منها شفاءٌ. لذا باتَ مستبعَداً أن يُحاولَ أحدٌ من أهلِ الخيرِ أن يَنْظُرَ فيها لئلّا يُقالَ له إنَّ العتبَ على النظرِ.

لا يَخْشى إدوارد سعيد عَتَبَ أحدٍ من الناسِ على نظرِه، فَيَنْشُرُ كتاباً عن الأمبرياليةِ. وهو كتابُ بحثٍ عن هذهِ الأخيرةِ في الكتبِ، على وجهِ التحديدِ، ما دامَ أنّه يَتَتَبَّعُ مفاعيلَها في الثقافةِ الأمبرياليةِ الّتي كانَتْ موجودةً في ما مَضى، بدليلِ أنَّ بطلَ روايةٍ لجين أوستن كانَ محتاجاً إلى مَزارعِه في ما وراءَ البحارِ لِيَحْفَظَ السكينةَ والنظامَ والجمالَ في منزله

الإنكليزيّ في مانسفيلد بارك. هذا في الفصلِ الثاني. والأمبرياليةُ لا تَزالُ موجودةً، في تجلّيها الأميركيّ، ما دامَ صَدّام حسين محتاجاً ليَعرِفَ أخبارَ نفسِه إلى نشراتِ الـCNN، هذا في الفصلِ الأخير.

ومن فصلٍ إلى فصلٍ يَصْرِفُ المؤلِّفُ همَّه إلى ما يُسَمّيه «القراءةَ الطباقيةَ» (Contrapuntal Reading) لأعمالِ بعضٍ من ذوي الأسماءِ الطائرةِ الشهرةِ في فضاءِ العالَمِ الثقافيّ. وتَفوتُني الأُلْفَةُ لأعمالِ الإنكليزِ من هؤلاءِ، من أمثالِ كيبلنغ وكونراد ومؤلّفة **مانسفيلد بارك**. فلا يَسَعُني أن أُجاريَ المؤلّفَ أو أُعارِضَهُ في تقديرِه المكانةَ الّتي يَتَبَوّأُها العاملُ الأمبرياليُّ في أدبِهم. على أنّني أوفرُ حظّاً ـ بحكمِ النشأةِ اللغويّةِ ـ المدرسيّةِ ـ من المعرفةِ بأعمالِ الفرنسيّينَ منهم، أمثالِ جيد ومالرو وكامو، أو الناطقينَ الفرنسيةَ من المقاومينَ، أمثالِ سيزير وفانون. ولا ريبَ أنّ نصَّ إدوارد سعيد تَنْبَعِثُ منه وَمَضاتٌ بديعةٌ يَسْتَضيءُ بها القارئُ، جاهلاً كانَ أمْ عارفاً، بما بُنِيَ عليه الكتابُ من أعمالٍ هي قاعدتُه النصّيّةُ، وهي شاسعةٌ. بعضُ هذه الومضاتِ واسعُ المدى أو عامٌّ يَنْتَهي إلى القولِ إنّ الأمبراطوريةَ كانَتْ مفترضةً ومقبولةً بما هي مصدرٌ لأُطُرٍ مكانيّةٍ أو لإمكاناتٍ عمليّةٍ، أو لمواقفَ ولبنى شعوريةٍ من جانبِ كُتّابٍ اتّكأوا عليها في ترسيمِهم شخوصَ رواياتِهم أو الصورَ في قصائدِهم. يَسْتَوي مَنْ كانَ هذا منتظراً منهم أمثالُ كيبلنغ ومَنْ كانَ يُنْتَظَرُ منهم موقفٌ مخالفٌ من أمثالِ جيد ومالرو. على أنّ ومضاتٍ أُخرى تَنْبَعِثُ من قلمِ سعيد تَكْشِفُ لنا ملامحَ أبلغَ تأثيراً وأدقَّ رسماً ممّا تَكْشِفُه سابقاتُها. من ذلك أنّ موتَ العربِ في روايتَيْ كامو **الغريب** و**الطاعون** يُخْتَصَرُ إلى عاملٍ صامتٍ مهمّتُه إبرازُ القلقِ في وجدانِ

شخوصِ الروايتَيْنِ من الفرنسيّينَ وفي تأمُّلِهم.

ولا يَخْلو الكتابُ، في ما يَتَعَدّى الومضاتِ، العريضَ منها والدقيقَ، من جهدِ تأليفٍ محكمٍ وشديدِ الأَسْرِ يُتيحُ للمؤلّفِ أنْ يُجْمِلَ في مقطعٍ، مثلاً، ما يَراه خلاصةَ التَّوَجُّهاتِ الكُبرى لفكرِ الأمبرياليةِ. وهي تَنْتَهي عندَه إلى نقاطٍ قليلةٍ: أولاها أنه لا خِلافَ بينَ أهلِ هذا الفكرِ على التمييزِ الجوهريِّ ما بينَ الغربِ وسائرِ العالمِ؛ وثانيتُها أن الإثنوغرافيا تَوَلَّتْ تقنينَ الفوارقِ وَوَضَعَتْ ترسيماتٍ للتطوّرِ من البدائيِّ أو الأدنى إلى المتفوّقِ أو الأعلى؛ وثالثتُها أنّ الطموحَ الأمبرياليَّ شاملٌ لا يَنْفَصِلُ فيه إخضاعُ الأقطارِ عن إخضاعِ الثقافاتِ والمجتمعاتِ، وهذا ما سُمّيَ رسالةَ التمدينِ الغربيةِ؛ وآخرُها أنّ السيطرةَ لا تَلْبَثُ راكدةً بل ثَبَتَ أنّ أشكالَها في الثقافةِ الأمّ تتحوّلُ على أنحاءٍ مختلفةٍ.

ومنَ الأمْثِلَةِ على موهبةِ التأليفِ هذه إجمالُ المؤلّفِ خصائصَ ثقافةِ الحداثةِ بأربعٍ: الشعورِ بالذاتِ، والتقطّعِ، ومرجعيةِ الأنا، والسخريّةِ القارصةِ، وربطُه إيّاها جميعاً ربطاً معجباً بديناميّاتِ السيطرةِ الأمبرياليةِ لا بديناميّاتِ المجتمعاتِ الحديثةِ على وجهِ الحصرِ. ومن الأمثِلَةِ أيضاً جهدُه في حصرِ مواضيعِ المقاومةِ الثقافيةِ، وفي وصفِ تطوّرِها وجهدُه في التعريفاتِ، وهي تَظْهَرُ أحياناً في جملةٍ واحدةٍ أو على منعطفٍ بينَ مقطعَيْنِ، شأنُ تعدادِه سماتِ القوميةِ في المجتمعاتِ المستعمرةِ: ترميمَ الجماعةِ، توكيدَ الهويّةِ، تجديدَ الممارسةِ الثقافيّةِ...

على أنّ بُغْيَتي ها هنا لَيْسَتْ حصرَ مزايا هذا الكتابِ ولا استنفادَ مضمونه في عُجالةٍ. وإنّما أجدُ الفائدةَ أوفرَ في ملاحظاتٍ تَسْلُكُ سبيلَ النقدِ أوجزُها في ما تَبَقّى من هذه الوُرَيقاتِ.

يُنْكِرُ المؤلِّفُ أوّلاً موقفَ مَنْ يَفْصِلونَ الأدبَ أو الثقافةَ بعامّةٍ عن مساقاتِ التاريخ. ولكنّه يُنْكِرُ أيضاً ردَّ العملِ الأدبيِّ إلى مضامينِه الاجتماعيةِ وآستغراقَه فيها، مُقرّاً له بآستقلالٍ ما، أي أنّه يَأْخُذُ بجماعِ موقفَيْنِ متعارضَيْنِ في مسألةٍ مركزيةٍ من مسائلِ نظريةِ الثقافةِ (ونظريةِ الفرديةِ أيضاً) ويَزْعُمُ قَبولَهما مَعاً. وهو يُصَرِّحُ بعُزوفِه عن الإتيانِ بنظريّةٍ تامّةٍ في هذا الموضعِ. ولكنَّ المشكلةَ المتّصلةَ بجوازِ الجمعِ بينَ الموقفَيْنِ تَبقى قائمةً على حالِها في وجهِ القارىءِ ولا يَحُلُّها العزوفُ المذكورُ. هذه المُشكلةُ لا تَخلو مِن صلةٍ بما يَظْهَرُ في الكتابِ من تكرارٍ لملحوظتِه المركزيةِ يُجاوِزُ الإفراطَ أحياناً، ومِن تَسَيُّبٍ في التصميمِ يُتيحُ للمؤلِّفِ الانتقالَ، في أيِّ وقتٍ، من حديثِ الثقافةِ إلى حديثِ السياسةِ البحتةِ دونَ ظهورِ حدٍّ، أو شفعِ النقلةِ بمسوّغ.

على صعيدٍ آخرَ، يُواصِلُ المؤلِّفُ آعتمادَ موقفٍ جدليٍّ كانَ قدِ آعْتَمَدَهُ في كتابِه **الاستشراق** حينَ عَدَّ الشرقَ، بما هو صورةٌ، صنيعةً للغرب. وأصلُ هذا الموقفِ، على الأرجحِ، في هيغل. ومن الأمثلةِ عليه، في عصرِنا، رأيُ سارتر أنَّ اليهوديَّ صنيعةُ اللاّساميّ. ولا يَخْلو القارىءُ من شعورٍ بإفراطِ إدوارد سعيد أيضاً، من بعدِ فانون، في تنصيبِ المُسْتَعْمِرِ أصلاً لصورةِ المُسْتَعْمَرِ عن نفسِه. ولَيْسَ هذا، في ما نرى، مقابلاً صحّيّاً للموقفِ العنصريِّ، وإنّما هو المقلوبُ البسيطُ لهذا الموقفِ وهو شبيهُه في سهولتِه. وأوّلُ مفاعيلِه تبرئةُ ثقافاتِ المغلوبينَ (بما فيها تقاليدُهم الدينيّةُ) في كلِّ الظروفِ والحالاتِ، من تَبِعَةِ الخللِ الفادحِ في علاقاتِهم بالعالَمِ المعاصرِ. ولا جَرَمَ أنَّ الموقعَ القتاليَّ مرجِّحٌ قويٌّ لهذا الموقفِ. فحينَ تَكونُ مُهِمَّتُكَ الدفاعَ عن قومٍ مقهورينَ، لا تَصْرِفُ هَمَّكَ إلى

آنتقادِهم. ويَزيدُ من رجحانِ هذا الميلِ أنْ تَكونَ مقيماً ـ شأنُ إدوارد سعيد ـ في معسكرِ الغالبينَ. فإنَّ مؤلِّفَ **الثقافة والامبريالية** يَبْدو دقيقَ التلمّسِ لعنصريةِ الغربيّينَ في تعابيرِها المختلفةِ. هذا بَيْنَما تَخونُه الدقّةُ حينَ يَقيسُ فداحةَ ما يَلْقاهُ المغلوبونَ بأيدي حكّامِهم ونُظَرائِهم. فهو بمنجاةٍ من هذا، وهو غيرُ مسوقٍ، على التحديدِ، إلى تبيّنِ شبكةِ الصّلاتِ ما بينَ هذا وثقافةِ المغلوبينَ، بأعمِّ معاني الثقافةِ. وذلك أنَّ هذا التَّبيُّنَ ـ الّذي عَمَدَ إليه غربيّونَ كثيراً ما فاتَهُمُ الإنصافُ والتواضُعُ، وشرقيّونَ آتَّبَعوا هؤلاءِ آتِّباعاً ذَليلاً ـ قَلّما خَلا من شبهةِ العنصريةِ، «ذاتيةً» كانَتِ العنصريةُ أمْ غيرَ ذلك. ولكنَّ آطّراحَ التَّبيُّنِ المذكورِ يُفْضي إلى فواجعَ نظريّةٍ في إدراكِ الفواجعِ التاريخيّةِ. من ذلكَ نَعْتُ صدّام حسين بأنّه «وجهٌ مقزّزٌ» لا أكثر. وهذا إدراكٌ لا يَخْلو الكتابُ من أدلّةٍ على أنّه «أمّ الكوارثِ» الممسكةِ بتلابيبِ الكتابِ نفسِه.

هذا كلُّه يَحْمِلُ، في آعتبارِنا، على شمولِ المساءلةِ ما يَحُلُّ بالعناصرِ الّتي تُمَيِّزُ كلاًّ من الطرفيْنِ: القاهرَ والمقهورَ، أصلاً، وهو يَحْمِلُها إلى بنيةِ العَلاقَةِ. فلا يُمْكِنُ التسليمُ ـ لا مبدئيّاً ولا عمليّاً ـ للمقهورِ بأنّه «حرٌّ» في آستبقاءِ ثقافتِه على ما هيَ عليه أو على ما يُوافِقُ مشيئَتَه وحدَه، بغضِّ النظرِ عن كلِّ تحوُّلٍ في العالَمِ. إذْ كيفَ يَسوغُ لِمَنْ يُسَلِّمُ بهذا ـ أو بما يُقارِبُه ـ أنْ لا يُسَلِّمَ للمُسَيْطِرينَ بالحقِّ في السيطرةِ ما دامَتْ مبرّراتُ السيطرةِ تَمْلأُ ثقافةَ المسيطرينَ (وهذا ما يُظْهِرُه كتابُ إدوارد سعيد) من بابِها إلى محرابِها؟

هكذا تَؤولُ المساءلةُ إلى سؤالٍ حيويٍّ هو التالي: ألا يوجَدُ نقدٌ ممكنٌ لمسالكِ المستعمَرينَ أو المضطهَدينَ (العربِ واليهودِ مثلاً) تَكونُ

مراجعةُ في ثقافتِهم أساساً (معَ اَجْتِنابِ «الجوهرة» (Essentialization) الَّتي يُشَدِّدُ إدوارد سعيد في التحذيرِ منها مُصيباً) لا في أفعالِ المسيطرينَ عليهم أو مضطهديهِمْ، ثمّ لا يُنْعَتُ بالعنصريةِ مثلاً (في حالةِ العربِ) ولا باللّاساميّةِ في حالةِ اليهودِ، ولا يُضْطَرُّ إلى أن يُسَمّيَ اليهودَ «صهاينةً» على سبيلِ التَّوريةِ السخيفةِ، ولوْ لَمْ يَكونوا «صهاينةً» فعلاً، ولا العربَ «رجعيّةً»، أو المسلمينَ «أُصوليّةً» وما شابَهَ ذلك وجَرى مَجْراه من ضروبِ طمأنةِ النفسِ وإغراءِ المَرَدَةِ بالقماقِمِ.

وما دامَ الحديثُ حديثَ حبِّ السيطرةِ وتسويغِها، أفلا يَرى صاحبُ **الثقافة والأمبريالية** أنَّهما قُسِما بينَ الأُممِ قسمةً غيرَ خاليةٍ من العدلِ؟ فهَلْ أنَّ ديكنز الأمبرياليَّ مثلاً وحيدٌ في وضعِه البحارَ والقارّاتِ في تصرّفِ دومبي، وهلْ أنَّ جين أوستن وحيدةٌ في ضمِّ الأقطارِ والشعوبِ إلى ما يُعادِلُ **مانسفيلد بارك**؟ ألَمْ يَسْمَعْ إدوارد سعيد فيروز وهي تَصْدَحُ بعدَ سعيد عقل:

أهْلُكِ التّاريخُ مِنْ فُضْلَتِهِم   ذِكْرُهُم في عُروَةِ الدَّهرِ وِسامْ
أُمَويّونَ فإنْ ضِقْتِ بِهِمْ   أَلْحَقوا الدُّنيا ببُسْتانِ هِشامْ

هذا ـ في نَظري الضعيفِ ـ طرازُ الأسئلةِ الَّتي يُثيرُها كتابُ إدوارد سعيد، ولا يُقَدِّمُ لبعضٍ من أهمِّها أجوبةً شافيةً. وله، في أيِّ حالٍ، فَضْلُ إثارتِها (أو فضلُ اَستبقائِها حيّةً) وهو فضلٌ جزيلٌ.

لبنان وخلافه

خمول الحرب، تبدّد القرن، ثقافة الحيرة

وَجَدْتُ كلمةً لم أجِدْ غيرَها عُنواناً لحياتِنا الثقافيةِ غداةَ الحربِ، وهي «الحَيْرَةُ»، فليسَ غيرُ الحَيْرَةِ ما نَقْطَعُ بحصولِه لنا، بعدَما جَرى، ونحنُ، برغمِ إلحاحِ الأملِ، نَكادُ لا نَقْطَعُ أحياناً بأنَّ الحربَ آلَتْ حقّاً إلى نهايةٍ.

كانَ لنا أن نَطَّرِحَ حُزْنَ أعوامٍ كثيرةٍ، وأن نَتناسى قَتْلانا وخرائبَ بيوتِنا ومكاسِبِنا يومَ آنشَقَّتِ الأرضُ لتَحْتَوِيَ على المُتقاتلينَ، كانَ لنا أنْ نَخْرُجَ إلى الشوارعِ هازجينَ مُصَفِّقينَ، وأن نُقيمَ عيداً لأنَّنا نَسْتَحِقُّه. غيرَ أنَّنا لمْ نَفْعَلْ إذ لمْ يُعْطِنا أحدٌ إمكانَ العيدِ، وبَدا أنَّنا قدْ نكونُ لا نَسْتَحِقُّه. كانَتِ الفُصولُ الأخيرةُ بطيئةً مُتَخَبِّطةً، فآسْتَغْرَقَ الخروجُ من حالِ الحربِ سنتَيْنِ أو ثلاثاً، وهي مدّةٌ طويلةٌ على حربٍ تامّةٍ فكيفَ بها على نهايةِ حربٍ؟

صَبَرْنا مَبْهوتينَ لا يَسْأَلُنا أحدٌ رأياً، وكانَ فرحُنا باهتاً أيضاً. ذاك

ورقة قُرِئَتْ في النادي الثقافيّ العربيّ، ندوة ١٩٩١/١١/١٥: «ثقافة ما بعد الحرب» من سلسلةِ نَدوات «بناء الجمهورية الثانية ومشكلات السلام» ونُشِرَتْ في جريدة السفير البيروتية، عدد ١٩٩١/١١/٢٦

بَـهَتْ مردُّه إلى أنَّ البُهتانَ الَّذي تَكْشِفُ عنه الحربُ من أوائلِها لَبِثَ ظاهراً مُعَشِّشاً في أحوالٍ مَرَّتْ بعدَها، وثَبَتَ أنَّ كَشْفَ البُهتانِ لا يُزيلُه وأنَّه موعودٌ بعمرٍ مديدٍ. وها نحنُ أُولاءِ، لا نَزالُ حَيارى حيالَ تمادي البُهتانِ وآمتناعِ العيدِ، نَقولُ إنَّنا قدْ لا نَكونُ مُستَحِقِّينَ عيداً، ونَقولُ أيضاً إنَّ البُهتانَ قدْ يَكونُ تَمادى فينا قبلَ أنْ يَتَمادى تحتَ أعيُنِنا، ونَرْفَعُ الصوتَ قليلاً بـ«قدْ» أداةِ التقليلِ، إنصافاً لأنفسِنا.

بداية ونهاية

سَيأْتي حديثُ الصِّلَةِ بينَ العيدِ المُمْتنعِ وحياتِنا الثقافيّةِ اليومَ. على أنَّنا قومٌ مُشْرَعو الأبوابِ على العوالمِ كلِّها، وهذا أمرٌ كانَ ميشال شيحا قدْ أدْرَكَ أنَّه لَيْسَ، بوجهٍ من وجوهِ الضرورةِ، مَدْعاةً للغبطةِ، لكنَّ ضريبتَه علينا هي الإشارةُ، في الأقلِّ، إلى أنَّنا مكشوفونَ اليومَ على تَبَدُّدِ القرنِ العشرينَ، فهذه واقعةٌ ثقافيةٌ من الدرجةِ الأولى. هذا القرنُ كُنّا بَدَأْناه ـ بدايةً نسبيةً شأنَ كلِّ البداياتِ ـ بالمُسامَرةِ بينَ مارك سايكس وفرنسوا جورج بيكو وبخروجِ شريفِ مكّةَ وأولادِه على سلطانِ البرَّيْنِ وخاقانِ البحرين، وبوعدِ بلفور وبثورةِ أكتوبر. تلك أحداثٌ جرَتْ كلُّها في بحرِ سنتَيْنِ لا أكثرَ. وها نحنُ أُولاءِ نَتَهَيَّأُ لِوَداعِ القرنِ إيّاهُ وجورج بوش آمرٌ لا مُسامِرٌ، ودَعوى سيادةِ الدولِ سيّدةُ الدعاوى كلِّها من مضيقِ هرمز إلى أعمدةِ هرقل، والفلسطينيّونَ يُضْربونَ عن الإضرابِ في ذِكرى الوعدِ الَّذي آختَصَّتْ به، من دونِ الوعودِ، صِفَةُ المَشْؤومِ في المُعجَمِ العربيِّ، والكُتلةُ الاشتراكيّةُ أمْسَتْ أو كادَتْ مادّةً بلا صورةٍ، والانتخاباتُ العامّةُ وأموالُ النفطِ أو السياحةِ مطلبا ثوريّي الأمسِ وتَحرُّريّيهِ من الكويتِ إلى لبنانَ، ومنَ اليمنِ إلى

الجزائرِ، وَهُمْ يُوحونَ إلينا مُداورةً بأنَّ المُطابقةَ ما بينَ اليَمَنِ وسويسرا لا تَحتاجُ إلّا إلى الانتخاباتِ العامّةِ وبعضِ الرساميل.

لا أقولُ إن في هذا كلِّه ما يُؤْسَفُ له كثيراً، وقد لا أخُصُّ ما فاتَ إلّا بحزنِ مَنْ غابَ عن كاهلِه ركامٌ من الكوارثِ آعْتادَ وطأتَها مُذْ أبْصَرَ النورَ. على أنَّنا، إذْ نَتَخَفَّفُ من هذا الركامِ، مدركونَ، لا مناصَ، أنَّنا إنَّما نَتَخَفَّفُ من أعمارِنا الَّتي لَيْسَ لنا غيرُها، ومن تاريخٍ قدْ نَكونُ قَصَّرْنا عن صنعِه، ولكنَّنا لمْ نَصْنَعْ تاريخاً سِواه.

خلود القضايا الميتة

هذا، ولنْ يَسْتَوْقِفَني سؤالٌ عمّا إذا كانَ حديثي، إلى الآنَ، لا يَعْدو السّياسةَ، فيما الموضوعُ موضوعُ الثقافةِ، فإنَّ هذا، في حقيقةِ أمرِه، حديثُ القيمِ، والثقافةُ عالمُ القيمِ، فهي مُعيِّنةٌ لها، حالَ العبارةِ عن التّمسّكِ بأمرٍ قائمٍ، وهي مُنْشِئَةٌ لها حالَ العبارةِ عن طموحٍ. ولا توجَدُ عبارةٌ ثقافيّةٌ من غيرِ قبولٍ ولا رفضٍ أو من غيرِ رغبةٍ فيهما، على الأقلِّ، وإنْ كانَتْ قد تُوجَدُ ثقافةٌ غيرُ مُتَمَكِّنةٍ من تخيُّرِ ما تَقْبَلُ وتسميةِ ما تَرْفُضُ، أي ثقافةٌ للحيرةِ. نحنُ، مع خمولِ الحربِ وآنتحارِ القرنِ، نَستَقْبِلُ ثقافةَ الحيرةِ.

حائرونَ نحنُ، في قرارةِ نفوسِنا، لا نَقْوى على جلاءِ قِيَمٍ نَقولُ بها هَيْكلاً لحاضرِنا. حائرونَ نحنُ جَميعاً، برغمِ الشَّطَطِ في توكيدِ الرأيِ وفي إعلانِ اليقينِ، يَقَعُ فيه كثيرونَ منّا، بل معظمُنا كلَّ يومٍ. لا أحدَ بينَنا عادَ يَسَعُه آدِّعاءُ المطابقةِ بينَ سريرتِه وما يُعْلِنُ، والَّذين يَدَّعونَها يَشْعُرونَ، في موضعٍ ما من دخائلِهم، أنَّهم إنَّما يَسْتَحضِرونَ اليومَ كلاماً

ومواقفاً من أمسٍ، أو يَشْطَحونَ إلى كلامٍ وموقفٍ من حاضرٍ سواهُم الّذي يَرْجونَ، من غيرِ دليلٍ ولا ضمانةٍ، أنْ يَكونَ هو الغدَ، لهُم ولنا.

إنْ كانَ الطموحُ عبارةً لازمةً لبُعْدِ المفارقةِ في البشرِ، أيْ لضرورةِ النزوعِ فيهم ولِرَغْبَتِهم في التّخطّي، فإلامَ يَتّجِهُ طُموحُنا اليومَ؟ وما القِيَمُ الّتي يَتَرَسَّمُ فتَقومُ بها الثقافةُ؟

ولا ضَيْرَ من بعضِ الأمثلةِ، وهي من الضخامةِ بمكانٍ. عُدْنا نحن، في لبنانَ (وَدَعْكُم من سِوانا) غيرَ راغبينَ في الوحدةِ العربيةِ ولا في تحريرِ فلسطينَ، ولا يُجادِلَنّي أحدٌ في ذلك؛ تَكَوَّنَتْ حولَ جسمِنا المُهْتَرِئِ قَوْقَعَةُ علاقاتٍ ومصالحَ وعاداتٍ قدْ تَكونُ الخروقُ لا تَزالُ فاغرةً في نسيجِها، ولكنْ لها من السّماكةِ والإحاطةِ ما يَكْفي لعزلِ الرغبةِ في الوحدةِ والرغبةِ في التضحيةِ، وحَمْلِهما على التكيُّسِ ورَدْعِهما، إلى حدٍّ بعيدٍ، عن الانتشارِ. ثمّ إنّنا لا نرى تجاربَ التوحيدِ والتحريرِ، في العقودِ الأربعةِ المنصرمةِ، تُزَيِّنُ لنا الوجهةَ المغايرةَ لوجهتِنا على أيِّ حالٍ. عُدْنا أيضاً غيرَ راغبينَ في الثورةِ الاشتراكيةِ، وهذا مَثَلٌ ثانٍ، فهي تحتَ أعيُنِنا ميتةٌ أشاحَ عنها أهلُها الأصليّونَ، وراحَ العابرونَ منهم يَدْفِنونَها بأرجُلِهم، وقدِ ٱلْتَبَسَ علينا من جرّاءِ ذلك أمرُ التغييرِ برُمّتِه في المُجْتمعِ، وما عادَ يُوْجَدُ بيننا مَنْ يَسَعُهُ ٱدّعاءُ القدرةِ على رسمِ ملامحَ مُمْكنةٍ ومقبولةٍ، في آنٍ، لوجهةِ التغييرِ ولخطّتِه. فمَنْ وَجَدَهُ فَلْيَقُلْ لي من هو؟ نرانا، إلى ذلك (وهذا قدْ يَكونُ مثلاً ثالثاً أو يَكونُ تابعاً للثاني) يَأبى أكثرُنا، إذا تخاطَبْنا، أن يَنْسِبوا أنفسَهم إلى الطائفيّةِ. فإنْ كانوا مُنغمسينَ فيها قليلاً أو كثيراً وَجَدْناهُم، في الأعمِّ الأغلبِ، يَعْزونَ ذلك إلى أحكامِ الضرورةِ، ويُسْبِغونَ عليه صفةَ المكروهِ، المؤقّتِ. ولكنَّ عَلمانيّي الأمسِ من بينِنا

ضَعُفَ عَصَبُهم، ولا ريبَ، وباتوا مُدركينَ، بعدَ الحربِ، أنّ المجتمعَ نفسَه يُبْدي مقاومةً لمثالِهم تَعْصي على الحصرِ في فئةٍ قليلةٍ من المنتفعينَ بالطائفيّةِ أو في قشرةٍ من القوانينِ والأعرافِ يَكْفي أن نُعْمِلَ فيها مِبضعَ الاجتثاثِ أو التعديلِ. قدْ يَكونُ باقياً بيننا إلى اليومِ علمانيّونَ في المَسْلكِ، فهذا شأنُ أفرادٍ. ولكنْ مَنْ همُ اليومَ علمانيّونا في المسعى وفي الطموحِ؟ نَرى الحربَ لَقَّنَتْنا، وهم معَنا، درساً في الواقعيةِ. هذه قد تُسَوِّغُ، لا العرفَ الّذي يَحْظى بالتسليم وحسبُ، بلِ الفسادَ المستنكَرَ أصلاً، بالغاً ما بَلَغَ من الفجورِ. أَلَيْسَ أنّنا نَميلُ، بعد خبرةِ حربٍ أيضاً، إلى ٱعتبارِ فسادِ الإدارةِ، مثلاً، أيِ الرشوةِ والسطوِ على المالِ العامِّ والطُّفَيْليةِ على الدولةِ ونظائرِها، مؤصّلةً في عسرِ التمييزِ عندنا بينَ الخاصِّ والعامِّ، أيْ في موقفٍ موروثٍ من تقاليدِ العلاقةِ بينَ تشكيلاتِنا الاجتماعيةِ الراسخةِ والدولةِ، لا في أعراضٍ يَسْهُلُ محوُها عن صفحةِ هذه العلاقةِ؟ فأيُّ مدىً تُغادِرهُ الواقعيةُ للرغبةِ في الإصلاحِ حينَ يَكونُ الشأنُ شأنَ النظامِ الاجتماعيِّ، بثقلِ تاريخِه، لا شأنَ النظمِ السياسيّةِ أو الإداريّةِ، وهي، ها هنا، مُعطياتُ إدراكِنا المباشرةِ؟ وكيفَ نَكْسِبُ لِما نَختارُه من قيمِ التغييرِ قدراً مقبولاً من الشرعيّةِ الاجتماعيّةِ التاريخيّةِ؟

نحنُ أيضاً (وهذا مَثَلٌ آخرُ) ما عُدْنا نَرْتَجي التحرّرَ الوطنيَّ. نُعلّقُ آمالاً رجراجةً على مؤتمرِ السّلامِ الجاري، ونَرى في أمبرياليةِ الأمسِ والغدِ طوقَ النجاةِ الأوثقَ، وإنْ خَشِيَ بعضُنا أنْ لا تَجِدَ الأمبرياليةُ في نجاتِنا موضوعاً لائقاً بعنايتِها. ونحنُ، في النطاقِ الأعمِّ، بِتْنا مُسْتَوْعِبينَ معنى وقوعِنا في شبكةٍ تَتَجاذَبُها قوىً غالبةٌ قريبةٌ منّا وبعيدةٌ، فأخَذْنا نَرْسُمُ صوراً مختلفةً لتحرّرِنا تَنْتَهي كلُّها إلى صورةٍ للميزانِ ما بينَ

الهَيْمنات. الخُلاصةُ أنَّ موتى كثيرينَ قدْ ماتوا ودُفِنوا في غيرِ مكانٍ من العالمِ، وما زالوا عندَنا لا يُدْفَنون.

هذه أمثلةٌ قليلةٌ لا تَستَغرِقُ، على ضخامَتِها، كلَّ ما يُغَيِّرُ في منطلقاتِ الإنتاجِ الثقافيِّ وشروطِه. فهي نفسُها مُطِلّةٌ على ما هو أوسعُ منْها وعلى ما هو أضيقُ. التّسليمُ بالتبعيّةِ مثلاً والتّسليمُ بِقَدْرٍ ما مِنَ الطائفيّةِ يَتَقاطَعانِ ليُسفِرا عن مسائلَ كثيرةٍ بينَها مسألةُ الحداثةِ برمّتِها، وهي مُمْتدّةٌ بينَ جَدْوى الإنماءِ الصّناعيِّ وتصوّرِ الدولةِ وأساليبِ الشعرِ. والعزوفُ عن رفضِ الرأسماليةِ نظاماً آجتماعياً يَدَعُ العازفينَ موزَّعينَ بينَ مواقفَ متضاربةٍ في شؤونٍ كثيرةٍ قدْ يُستَغرَبُ منّا أنْ نَذْكُرَ بينَها قانونَ الإيجاراتِ. إذ الحكمُ في أمرِ القانونِ المذكورِ يَقْتضي هو أيضاً تغليبَ قيمةٍ على قيمةٍ أيَ آتخاذَ موقفٍ له عبارتُه الثقافيةُ. فنحنُ إن آرْتَضَيْنا تحريرَ العقودِ تشجيعاً للبناءِ كُنّا «واقعيّينَ» ملتزمين بمنطقِ النظامِ. ونحنُ إنْ طَلَبْنا التجديدَ التلقائيَّ للعقودِ أظْهَرْنا حرصاً على مصالحِ محدودي الدخلِ يُحْتَسَبُ في خانةِ الموقفِ «التوجيهي»، وإنْ يَكُنْ رأسُ المالِ يَعودُ فيُعاقِبُهم بالانصرافِ عنِ البناءِ المُعَدِّ للإيجارِ. وهذان (أي القولُ بالواقعيةِ والقولُ بالتوجيه) موقفانِ يَتَناسَلانِ في كلِّ ميدانٍ حَتّى لَتَراهُما يَتَحكُمانِ، لا الدّراسةَ الاجتماعيّةَ والتحليلَ السياسيَّ وحَسْبُ، بلْ توزيعَ علاماتِ السلبِ وعلاماتِ الإيجابِ بينَ أبطالِ الرواياتِ وشخوصِ المسرحِ.

إشارة في شأن اللغة نُغادرُ، في أيِّ حالٍ، هذا التقريبَ ما بينَ حقولٍ تَقومُ بينَها، في الظاهرِ، أسوارٌ شامخةٌ، وَنَبْدَأُ مقاربةَ الثقافةِ

نفسِها، بِمَعْناها المحدودِ، في لغتِها ومُصْطَلَحِها وجماليتِها وفي موضوعاتِها وفي الأساليبِ المُتَّصِلَةِ بأنواعِها. ونحنُ لا نَطْمَحُ، بعدَ الوقتِ الّذي كَرّسْناهُ للمقدّماتِ، إلى ما يَعْدو إشاراتٍ وأمثلةً قليلةً في صلبِ الموضوعِ.

إشارةٌ في شأنِ اللغةِ أوّلاً. وهي أنَّ الفصحى بادَتْ أو كادَتْ في ديارِنا، بِما هي لغةٌ شفويّةٌ. هذا معَ كونِ العربيةِ، في الأصلِ، لغةَ العبارةِ المجهورةِ قبلَ أنْ تكونَ لغةَ القراءةِ الصامتةِ، على ما هو معلومٌ، وكانَ عبد اللّه القصيميّ قدْ وَصَفَ العربَ برمّتِهم، قبلَ سنينَ، بأنّهم ظاهرةٌ صوتيّةٌ.

إسْتَشْرَتِ العامّيّةُ إذاً في الإعلامِ المسموعِ والمرئيِّ، بعدَ المسرحِ، على آختلافِ فنونِه، وَوَصَلَتْ إلى التصريحِ السياسيِّ، وباتَتْ لغةَ التعليمِ، وآعْتَلَتِ المنابرَ الثقافيّةَ، بما فيها منبرُ النادي الثقافيِّ العربيِّ. نَعْلَم أيضاً أنَّ الفُصحى لَيْسَتْ أحسنَ حالاً، في المكتوبِ، برغمِ أنّها أوسعُ آنتشاراً هناك. فإنَّ عندَنا أُمّيّينَ - بمعنى الأُمّيّةِ المُعاصرِ لا بمعناها النّبويِّ - في الصّحافةِ وفي الشّعرِ وفي الرّوايةِ وفي غيرِها، يَحْظَوْنَ ببعضِ السّتْرِ لأنَّ مُعْظَمَ علاماتِ الإعرابِ لا تَظْهَرُ في الكتابةِ. وَصَلْنا إلى هذا بينما كانَ يَصُمُّ آذانَنا حديثانِ: حديثُ عروبةِ لبنانَ وحديثُ المُحافظةِ على تَعَدُّدِ اللُّغاتِ فيه. كُنّا نَرْتَدُّ طرابلسيّينَ أو متاولةً أو كسروانيّينَ أو بَشطَويّينَ ونَحْنُ نَزْعُمُ الإيابَ بلبنانَ إلى عروبتِه، وكُنّا نَفيءُ إلى لغةٍ لا وَحْدَةَ لنظامِها ولا هويّةَ فيما نحنُ نَرُدُّ المؤامرةَ عن تعدّدِ لغاتِنا المُدّعى. لَسْتُ خصماً للعامّيّةِ وقدْ حَصَلَ أن كَتَبْتُ بها شعراً ونثراً وأنا ناطقٌ بها كلَّ يومٍ. على أنَّ الحَيْرَةَ لم تَصِلْ بي إلى تَعَوُّدِ التّرحيبِ بِكُلِّ آنحطاطٍ

على سبيلِ الواقعيةِ. وذواءُ الفُصحى انحطاطٌ مؤكّدٌ يُعزى إلى حالِ تعليمِها وحالِ المؤسّساتِ القيّمةِ على شؤونِها، إنْ وُجِدَتْ. دليلُ ذلك أنّه لمْ يُقتَصَرْ عليْها عندَنا، بل ضَرَبَ الفرنسيةَ والإنكليزيةَ أيضاً، وهما لغتانِ لا تُعوِزُهما «الحياةُ» في ديارِهما الواسعةِ. هذه حالُ اللغةِ، وهي البابُ، بالطبعِ، إلى أحوالِ الثقافةِ كافّةً. فلقدْ باتَ نافلاً القولُ إنّ اللغةَ هي المِعْزَفُ الّذي تَحُدُّ الدُّرْبَةُ عليه والتَّمَكُّنُ من إمكاناتِه طاقةَ العازفِ وصورةَ ظهورِ التّقاسيمِ. صورةُ الظهورِ هذه هي الموسيقى الفعليةُ، وهي، في حالةِ اللغةِ، الأدبُ بأنواعِه، وهي أيضاً العلمُ والفكرُ.

أزمة مصطلح وأكثر وما دُمْنا ذَكَرْنا العلمَ والفكرَ فَلْنُعَرِّجْ على المصطلحِ. ماذا سَيَكْتُبُ أصحابُ النظريةِ الاجتماعيةِ، عندَنا، الباحثونَ في الاقتصادِ السياسيِّ وفي التربيةِ، في النظمِ السياسيّةِ وفي العلاقاتِ الدوليّةِ، وقدْ حُرِموا عباراتٍ ضَرَبَتْها شُبْهَةُ التقادمِ من طرازِ «الصراعِ الطبقيِّ» و«بنى التبعيّةِ» و«نظامِ الكومبرادور» و«إعادةِ إنتاجِ علاقاتِ الإنتاجِ» و«الاستعمارِ الجديدِ» و«نموِّ التخلّفِ» و«الديمقراطيةِ الوطنيّةِ» وما إليها وهو كثيرٌ؟ بل إنّنا مُقبلونَ على عصرٍ قدْ يَصيرُ فيه مجرّدُ ذكرِ «الاستغلالِ» أو «القهرِ»، من أيِّ نوعٍ كانا، مَوْضِعَ شُبْهَةٍ وعَيْبٍ. تلكَ كلماتٌ من مُعْجَمٍ وَضَعَتْه الماركسيّةُ في تَصَرُّفِ الماركسيّينَ وغيرِهم، فاتّخذوا منه أركاناً تصوّريةً لفكرِهم وأوتاداً شَدّوا إليها أطرافَ نصوصِهم. وكانَتِ الماركسيةُ، في بعضِ صِيَغِها على الأقلّ، قدْ علّمَتْهم أنّ الظواهرَ المتّصلةَ بالنظامِ الرأسماليِّ وبالثورةِ عليه هي، في موضوعيّتِها، إلى ظواهرِ الطبيعةِ أقربُ، فلا يَسوغُ الحديثُ فيها

بلسانِ الأخلاقِ. إذْ مَنْ يُجيزُ لنفسِه أنْ يَنْعَتَ بالرذيلةِ زلزالاً أو عاصفةَ بَرَدٍ؟ وهمُ اليومَ عَزَفوا عن العباراتِ المذكورةِ وعن رذيلةِ اللهجةِ الأخلاقيّةِ معاً، واعْتَمَدوا عوضاً عنْها مصطلحاً للكلامِ في الاجتماعِ هو أقربُ إلى الحيادِ وإلى التسليمِ ببراءةِ ما هو قائمٌ. وقدْ كانَ هيغل قالَ ذاتَ مرّةٍ، وهو يَنْظُرُ إلى الجبالِ: «ما هو كائنٌ فهو خيرٌ». أمّا في الأساسِ، أيْ في ما يَتَعَدّى العباراتِ المعقّمةَ من طرازِ «النظامِ الدوليِّ الجديدِ» و«تدفّقِ الرساميلِ» و«التوازنِ الإقليميِّ» وما إليها، فَتُسْتَعْمَلُ الآنَ كلماتٌ هي أركانُ الوُجْهَةِ الجديدةِ للنظرِ. نَذْكُرُ منها في المُستوى المَسْلكيِّ «العزوفَ عن تغييرِ العالمِ» و«أفضليةَ التسويةِ» و«الواقعيةَ السياسيّةَ» أو «فنَّ الممكنِ» و«تغليبَ المصلحةِ» و«احترامَ التعدّدِ» و«الاعتبارَ بالالتباسِ أو الاشتباهِ» (وقدْ أضَفْنا إليهما «الحيرةَ») في شؤونِ السياسةِ والاجتماعِ، إلخ... وَنَذْكُرُ منها في مستوى المبادىءِ (على صعوباتِ الفصلِ بينَ المَبْدأِ والمَسْلَكِ) «حقوقَ الإنسانِ» و«الحُرّيّاتِ الديمقراطيةَ» و«سيادةَ الدولِ» و«احتواءَ النزاعاتِ» و«الشرعيةَ الدوليةَ»، إلخ...

دور الحمى الجديد هذه ألفاظٌ تُشيعُ مُناخاً تَبْرُزُ فيه بمزيدٍ من الوضوحِ مثاقيلُ الأشياءِ وحدودُ البشرِ والعسرُ الّذي يُلازِمُ نزوعَهم إلى السيطرةِ على مصائرِهم. وهو مُناخٌ مُغايرٌ إلى حدٍّ بعيدٍ، لمُناخِ الهذيانِ الشديدِ الأسرِ الّذي كانَتِ الماركسيّةُ قدِ انْتَهَتْ إلى نشرِه على دائرةٍ من نظمِ الفكرِ الاجتماعيِّ أشَرْنا إلى أنّها تَتَجاوَزُ بكثيرٍ دائرةَ شيَعِها المباشرينَ. والمُصْطَلحُ الّذي يَنْشُرُ المُناخَ المذكورَ ليسَ جديداً إلّا علَيْنا، ولا ضيرَ من ذلك ما دامَ أنّنا عُدْنا لا نَرى في أنفسِنا جمهوريّةَ

للفكرِ تامّةَ السيادةِ، هي أيضاً. على أنّنا، وإنْ خالَجَنا شعورٌ بالراحةِ حيالَ هذا المصطلحِ الّذي رَوَّجَهُ اليأسُ من الحربِ وآنهياراتُ نهايةِ القرنِ معاً، لا يَسَعُنا غضُّ الطرفِ عن درجةِ الإبهامِ العاليةِ فيه وعنِ الأفخاخِ الكثيرةِ المبثوثةِ بينَ أطرافِه. ولَنا على ذلك أمثلةٌ ساطعةٌ من فِكْرِ كُتّابِنا السياسيّينَ أو أهمِّهم. فمِنْ دافعٍ للفلسطينيّينَ، بآسمِ «أفضليّةِ التسويةِ» إلى آنبطاحٍ لا يَرْسُمُ له حدّاً، يَفْتَرِضُ، بآسمِ «سيادةِ الدولِ» أنّ لبنانَ ـ وحالُهُ معلومةٌ ـ يَقْوى على البقاءِ معصوماً من المُهاوَدةِ، أنوفاً من الذَّيْليّةِ. ومن طالبٍ للسلامِ اللبنانيِّ بآسمِ ضرورةٍ يَراها «لآحتواءِ النّزاعاتِ» يَتَّخِذُ لنفسِه بآسمِ «سيادةِ الدولِ» إيّاها (جَهْراً)، أو بآسمِ «آحترامِ التعدّدِ» (خِلْسةً)، «بطلاً» كانَ مسعاهُ «التحريريُّ» مفضياً، دونَ آلتباسٍ ولا آشتباهٍ، إلى إدامةِ الحربِ الأهليّةِ. ومن مُنافحٍ عن حقوقِ الإنسانِ في أفغانستانَ وداعيةٍ للواقعيّةِ السياسيّةِ في إيرانَ يَرى أنّ فِعْلَةَ صدّام حسين في الكويت تُسَوِّغُ آعتبارَ حربِ الخليجِ «حرباً ديمقراطيةً بحقٍّ»، وهي صفةٌ يَسَعُنا القطعُ بأنّها لم تَخْطُرْ لنورمان شوارزكوف ببال...

مَرَدُّ هذا الترجّحِ (في ما عَدا العواطفَ الموروثةَ من الحربِ) هو إلى كونِ هيكلِ التصوّراتِ الّذي يُعَيِّنُ مُصْطَلَحُنا الجديدُ مفاصِلَه لا يَرْسُمُ، خارجَ منطقِ الغلبةِ، حيّزاً كافيَ الوضوحِ للحقوقِ، ولا يُنْشِيءُ تراتباً صريحاً إلى حدٍّ مقبولٍ بينَها، وذلك برغمِ حُلّتِه الحُقوقيّةِ أصلاً. فتَرانا، أمامَ سقوطِ الماركسيّةِ المُدَوّي، وأمامَ فظاعةِ الحربِ، نَجْنَحُ إلى آتّخاذِ البرغماتيّةِ الوافدةِ عصبيّةً جديدةً لا يَخْتَلِفُ طرازُ تبنّينا لها، خَلْفَ حديثِ الالتباسِ والتعدّدِ، عن طرازِ رُكوبِنا القديمِ للماركسيّةِ، أو لهذا أو ذاك من تيّاراتِها وروافدِها. هكذا نَقَعُ على الجُموحِ والشَّططِ ونحنُ نُطالِعُ

حديثَ ما يُفْتَرَضُ أنْ يَكونَ نقيضاً لهما، أي «الواقعيةِ السياسيةِ» و«الاعتدالِ». وحينَ تَعْتَرِضُ هذه العصبيّةَ النظريةَ عواطفُ حقيقيّةٌ يَحْتوي عليها نوعٌ بعينِه من الغُلُوِّ اللبنانيِّ الّذي رَسَّخَتْه تجاربُ الحربِ، يَنْصَرِفُ فكرُنا السياسيُّ عن الواقعيةِ الّتي كانَ قدْ أفْرَطَ في تمجيدِها ويَخْتارُ لحرارتِه الوطنيةِ ما يُناسِبُها من المصطلحِ الطيِّعِ، أي «السيادةِ» مثلاً. هذه حَيْرَةٌ، بطبيعةِ الحالِ، ولكنَّها عنيفةٌ، في ما يَنْشَأُ عنها من تقلّبٍ وتقلّصٍ، وهي خطرةٌ. وكان لزاماً علينا التنبيهُ، دونَ تبجّحٍ ولا دينونةٍ، عادَتْ لا تُبيحُهما ظروفُ اليومِ وتواضعُ الحالِ، إلى أنّ النقدَ مُحتاجٌ لا إلى تفنيدِ موضوعِه وحسبُ، بل إلى نَقْدِ أدواتِه وإدراكِ نظامِها العامِّ أيضاً. فمنْ غيرِ ذلكَ ـ أيْ من غيرِ تأمُّلٍ في صورةِ العالمِ الوافدةِ علينا يتجاوزُ الانتقاءَ السهلَ أو النزويَّ ـ يُسْتأْنَفُ دَوْرٌ آخرُ من أدوارِ الحمّى القديمةِ، وهي قدْ باتَتْ أدواراً كثيرةً يضيقُ عنها العمرُ الواحدُ.

الاعتزال والغناء

شَدَّنا، مرّةً أُخرى، حديثُ الثقافةِ السياسيّةِ، من بينِ سائرِ الأنواعِ، فآنْعَطَفْنا إليها والحبلُ على الغاربِ أو يَكادُ. ونحنُ لم نَعْرِضْ من هذه الثقافةِ إلّا لحيّزِها الحيِّ الّذي وَقَعْنا فيه على أشياءَ تَنْمو وتَتَحَرّكُ. وصَرَفْنا النظرَ عَمّا هو موروثٌ لقُوى الحربِ وما قَبْلَها، وهو ضخمٌ ما يَزالُ ماثلاً على قواعدِه، وإنْ يَكُنْ جمودُ القواعدِ لم يَحُلْ دونَ نَهْزِ الفرصِ كلِّها (مُجاراةً للسنّةِ الغالبةِ) والتّقلّبِ، في خِدْمَةِ المواقعِ المكسوبةِ، بينَ أقطابِ الشّرقِ والغربِ جميعاً. وبَقِيَتْ إشاراتٌ إلى ما يَتَعَدّى السياسةَ من الثقافةِ: إلى حالةِ جماليّاتِها وموضوعاتِها وأساليبِها.

كانَتِ الحربُ قدْ حَفَزَتْ أسراباً من المثقّفينَ إلى الجُثوم على أغصانِ طوائفهم يُغَنّونَها ويَشُدّونَ أزرَها، فأفضى ذلك إلى غلبةِ التفكّكِ على ساحةِ الثقافةِ، إذْ باتَتْ وهي لا يَكادُ يُوَحِّدُها إلّا ما يُحيلُها أشلاءً: أي النزاعُ ووحدةُ غرضِه. اليومَ، مع العودةِ المحدودةِ للمدينةِ وللدولةِ، يَنْسَلُّ بعضُ هؤلاءِ المثقّفينَ على أطرافِ أصابعِهم آيبينَ إلى سُنّةِ الوفاقِ وجماعتِه. على أنَّ نَفَراً غيرَهم كانَتِ الحربُ أو مُقدِّماتُها قد حَلَّتْ بعنفٍ بعضَ ما يوثِقُهم إلى أرهاطِهم من عُرى العصبيّةِ. وقدْ أسْفَرَ هذا التَفَلُّتُ عن أعمالٍ متناثرةٍ بينَ الشعرِ والروايةِ والمسرحِ والتاريخِ وغيرِها، هي ما نَجِدُ له وَقْعاً باقياً في هذه الحقولِ كلِّها. هؤلاءِ حالّونَ في الهوامشِ وفي القلبِ معاً من الثقافةِ، لأنَّ الهوامشَ تَصيرُ، في بعضِ الأحيانِ، هي القلبَ. ولا يَزالُ ماثلاً فيهِمْ وفي من قدْ يَضْوي إليهم شيءٌ من وعدٍ.

والحقُّ أنَّهم غيّروا وُجوهاً من ذوقِنا، في غضونِ سنواتِ الحربِ، أوْ أنَّ هذه الوجوهَ تَغَيّرَتْ فتغيّروا هم معَها. من ذلكَ أننا إنْ كُنّا لا نَزالُ نَجِدُ موضعاً ما يَخْفُقُ فينا لـ«صيف ١٨٤٠» فإنَّ صورةَ «فخر الدين» الّتي كانَ قدْ أُنْجِزَ تركيبُها قبلَ الحربِ، باتَتْ ثقيلةً على مزاجِنا، وخَطا خطوةً واسعةً إلى الوراءِ ما دُعِيَ، عشيّةَ الحربِ، بشِعْرِ الجنوبِ، معَ أنَّ الكابوسَ تَنامى ثقلُه على الجنوبِ مذْ ذاكَ. باتَ الشِّعْرُ، ومِنْ خَلْفِه سائرُ الفنونِ، يَلِجُ إلينا من نَكْهَةِ الأشياءِ المحايدةِ، ومن الأجزاءِ والعناصرِ والألوانِ الباهتةِ، أو هو باتَ يُؤثِرُها سبيلاً إلينا، في الأقلّ. وآستوى المُبْدِعُ، أو جَدَّ في الآستواءِ، فَرْداً شِبْهَ مُغْلَقٍ، يَفْتَحُ لنا، بالتراكيبِ المنحرفةِ، كُوىً غامضةً، ويُراوِغُنا بصُنوفٍ من البريقِ الخفيِّ تَشي بظلمتِه. فهو وَحْدَه، وهو يَختارُ الطرفَ والزاويةَ المائلةَ قانعاً بأنَّ وسطَ المسرحِ هوّةٌ فاغرةٌ،

لَيسَ له في صَخْبِها وضجيجِها مَوْطِىءُ قَدَمٍ. وهو قدِ آنْصَرَفَ، من جهةٍ أُخرى، عن الرَّمْزِ العامِّ للجسمِ أو للمنظرِ أو للحالةِ، وآثَرَ التلويحَ باللحظةِ أو بالعلاقةِ العارضةِ، وإظهارَ الكسورِ. حَتّى أن الأعلامَ الشخصيّةَ قَلَّتْ في القصائدِ الجديدةِ وفي الرواياتِ، وبادَتْ فيها، أو كادَتْ، أعلامُ الجماعاتِ. وإذا بَقِيَ آسْمٌ لشخصٍ من شخوصِ القصصِ فهو، في حالاتٍ تَلْفُتُ كَثْرَتُها، أجنبيٌّ يَشتوي منفىً لصاحبِه: من ماتيلد إلى أنجي، ومن غاندي إلى پولين، ناهيك بمايكل. فأينَ نحنُ من مريم وزينب بل، أيضاً، من يارا ورندلى؟ وجاءَ زياد الرحبانيّ بمسرحٍ يَدَعُ الأشياءَ في شكٍّ من أمرِ مواضعِها، ويَطَّرِحُ الإفصاحَ جاعلاً مواطنَ الهزلِ في قربِ الشخوصِ من العُجْمَةِ، أو في فَكِّ الدّالّات عن مدلولاتِها المُسْتَقِرّةِ.

فهلْ يَكونُ تَعَسُّفاً إثباتُ الصِّلَةِ ما بينَ هذا الشُّحِّ في الأصواتِ والأشكالِ وفي الأضواءِ، وبينَ غلبةِ التلمّسِ وآنكفاءِ الغاياتِ الكُبرى عن الثقافةِ السياسيةِ، وعنْ مصطلحِها؟ وهلْ يَكونُ تَعَمُّلاً أنْ نرى في آعتزالِ المُبْدعينَ وآستغلاقِ إبداعِهم تعبيراً ـ طالَما جاءَتْ بمثلِه الحروبُ والآنهياراتُ ـ عنِ آمتناعِ العيدِ وعن الحَيْرَةِ في مصائرِ الأمورِ والناسِ؟ بلى تَبْقى نبراتٌ من الغنائيةِ في هذه القصيدةِ أو في تلكَ المسرحيةِ، ولا يَمْنَعُ ذلك من إساغتِها، ولا يَحْمِلُ على وصمِها بالتخلّفِ عن طلائعَ أَمْسَتْ لا تَجِدُ مَنْ يُحسِنُ تسميتَها. والّذي يُغَنّي، ها هنا، يُغَنّي وحدَه في الأعمِّ الأغلبِ، ولكنّه يُغَنّي للجماعةِ. أَوَلَيسَ أنَّ حُطامَ القَرْنِ المُتَبَدِّدَ يَدْخُلُ في عيونِنا فُرادى وجماعاتٍ؟ أَوَلَيسَ، أيضاً، أنَّ اللبنانيّينَ كانوا، من وجهٍ ما، سَوِيَّةً في عذابٍ جامعٍ، وإنْ لَمْ تَكُنْ سُنَّةً للعذابِ أنْ يَجْمَعَ؟ تَبْقى أيضاً خيبةٌ من الحداثةِ كلُّها تَلْتَقي الخيبةَ المستمرّةَ من

التقليد، على غيرِ موعدٍ، فَتَحْفِزُ إلى مزجِ الأساليبِ أو إلى تردّدٍ مُسْتَحْسَنٍ بينَها هو حرّيّةٌ وإقرارٌ بالحدِّ في آنٍ...

يَبْقى التّكرارُ أخيراً، وقدْ أشَرْنا إليه. تَكْرارُ ثقافةِ المذاهبِ والطوائفِ في الفكرِ وفي المعرفةِ وفي الفنونِ. وتَكْرارُ الثقافةِ القوميةِ، وهي تَتَظاهَرُ بأنَّ شيئاً لا يَحْصُلُ في ميدانِها. وتكرارُ الكلامِ الماركسيِّ وهو يَجْهَدُ لتناسي الهاويةِ المحفورةِ في قلبِ ساحتِه. وهو ما أعْرَضْنا عن التبسُّطِ فيه جملةً لشدّةِ أُلفتِنا له. على أنَّ الأُلْفَةَ لا تَحولُ دونَ الذهولِ من آستنكافِ هذه العوالمِ الذهنيّةِ كلِّها عن طرحِ السؤالِ الرهيبِ المتعلّقِ بأهليّتِها ومصيرِها.

يَبْقى أيضاً تَكرارُ المآتِمِ والأعراسِ، وثقافتُها هي ثقافةُ الجماعاتِ بمعنى العبارةِ التامّ. وقد أفْضى التطوّرُ الساحقُ لمُضخِّماتِ الصَّوْتِ ومُكبِّراتِه ولِشَعْوذاتِ الإضاءةِ إلى تقريبِنا، ونحنُ نُشارِكُ جماعاتِنا ثقافَتَها هذه، من حالٍ تَتَراوَحُ بينَ الغيبوبةِ والكابوسِ. فها هُنا «لا عينَ تَقْشَعُ ولا أُذُنَ تَسْمَعُ»، فعَسى القلبُ أنْ «لا يوجَعَ». والسلامُ الأهليُّ والإقليميُّ عليكُم.

معركة المشرق في مذكّرات الشهود من العرب والأوروبيين «الحق في الرواية، وشروط ممارسته»

يُباشِرُ ألفرد فابر ـ لوس، في الفصلِ التاسعِ من كتابِهِ **مأتم في المشرق**[1] جردَتَيْنِ مُتقابلتَيْنِ، يُظْهِرُ فيهما الكثيرَ من جودةِ القريحةِ المألوفةِ عندَه، لأعمالِ الانتدابِ الفرنسيِّ في لبنانَ، بخاصّةٍ، وفي سوريا دونَ توسّعٍ. وهو يَنْطَلِقُ من كتابٍ رائجٍ، آنذاك، لفرج الله حايك، يُقْرَأُ من عنوانِه: **اللّه لبناني**[2] (ويَنِمُّ هذا العنوانُ بإلهامٍ آعْتَدْناهُ من بعضِ تيّاراتِ اللبنانيّةِ المسيحيّةِ) ليَرْسُمَ، أي فابر ـ لوس، لوحةً للآنتدابِ كما يَصِحُّ الافتراضُ أنّه يَبْدو من الجانبِ اللّبنانيّ. والخُلاصةُ سريعةٌ، بل هي «هَمْشَرِيّةٌ» إلى حدٍّ يَظْهَرُ معه وكأنَّ الكاتبَ الفرنسيَّ لا يَعْمِدُ إلى إثباتِها إلّا لِيَتَّخِذَها ذريعةً لحملتِه على خَصْمِه المشرقيِّ. هذا مع أنَّ الخَصْمَ المذكورَ ـ إذا وَضَعْنا جنونَ العظمةِ عندَه جانباً ـ يَطْوي جوانحَه على حُبٍّ لفرنسا لا يَرْقى إليه الشكُّ.

ورقة قُدِّمَتْ بالفرنسية، خلالَ «الأيام الدولية» الّتي دَعَتْ إليها الدولةُ الفرنسيةُ في نطاقِ الاحتفالاتِ بآنقضاءِ مائةِ سنةٍ على ولادةِ شارل ديغول، قصر الأونيسكو، باريس، تشرين الثاني ١٩٩٠، ثُمّ نُشِرَتْ بالعربيةِ في **ملحق النهار**، بيروت

(١) Fabre-Luce, Alfred: *Deuil au Levant*, Paris 1950, pp. 242 - 247.

(٢) بيروت ١٩٤٦.

نَقولُ: جردةٌ ولوحةٌ وخلاصةٌ، وأيّاً كانَ اللفظُ الَّذي يَسْتَحِقُّ آختيارَنا عليهِ لِنَعْتِ هذا الوجهِ من مشروعِ فابر ـ لوس (ومن مشروعِ حايك) فإنَّنا نَبْقى في إطارِ التَّواقتِ لا التَّعاقبِ. وذلكَ أنَّنا حِيالَ مُعْطَياتٍ لا أهميةَ تُذْكَرُ لتواليها في الزمنِ، بلْ هي وقائعُ تَتَجاوَرُ ويُرادُ بمجموعِها أنْ يُخَلِّفَ عندَ القارئِ أحدَ آنطباعَيْنِ متناقضَيْنِ بشأنِ ربعِ قرنٍ من الجهدِ الفرنسيِّ في المشرقِ.

ونحنُ سَنَرى أنَّ هذا التناظرَ لا يَسْتَقيمُ إلّا بالقُبوعِ في صعيدِ الثوابتِ. فالوقائعُ يُنْظَرُ إليها بعدَ حُصولِها، فَتَتَجَمَّعُ في بُعدٍ واحدٍ، مُتَخَلِّصةً من ريحِ تَحَوُّلاتٍ كانَ يَكْتَنِفُها، وهي تُفْضي إليها، كثيرٌ أو قليلٌ من الغموضِ، ومُسْتَقِرَّةً في موضوعيّةٍ جذريةٍ. عليه فإنَّ كلمةَ لوحة، إذا عُرِّفَتْ بأنَّها «مجموعُ معطياتٍ أو معلوماتٍ» تُمْسي هي الأصلحَ من بينِ الألفاظِ الثلاثةِ أعلاه. فنحنُ حيالَ لوحتَيْنِ متقابلتَيْنِ تُمَثِّلانِ الآنتدابَ. ولوْ كانَتِ الغايةُ وضعَ روايتَيْنِ متناظرتَيْنِ لماجَرَياتِ هذا الأخيرِ (إحداهُما فرنسيّةٌ والأُخرى مشرقيّةٌ) لكانَتِ المَشَقَّةُ في ذلك أعظمَ بكثيرٍ. فالواقعُ أنَّ المساواةَ بينَ الجهتَيْنِ لا يَبْقى منْها كبيرُ شيءٍ حينَ يَكونُ الدورُ المعروضُ على كلٍّ منهُما هو دورَ الراوي. والتفاوتُ بينَ الإمكاناتِ الَّتي يُتيحُها الموقعانِ للآضطلاعِ بهذا الدورِ يَنْتَهي إلى الإيحاءِ بأنَّ أحدَ الطرفَيْنِ أوفرُ موهبةً في الروايةِ من الآخرِ، وهو إيحاءٌ ظالمٌ لهذا الأخيرِ. ونحنُ نُحاولُ الآنَ أنْ نُظْهِرَ ما نَراه أصلاً رَئيساً لهذا التفاوتِ، بتَقْديمِنا تقديماً موجَزاً حصيلةَ قراءتِنا لكتبِ المذكّراتِ الَّتي وَضَعَها شهودٌ (أو بالأحرى أفرقاءُ) شرقيّونَ وأوروبيّونَ، وَجَدَ بعضُهم نفسَه يُواجِهُ البعضَ الآخرَ على الأرضِ السوريّةِ واللبنانيّةِ، في غضونِ تلكَ السنواتِ الَّتي

آسْتَغْرَقَتْها الحربُ العالميّةُ الثانيةُ، وهي كانَتْ سنواتٍ مقرِّرةً لمصيرِ الآنتدابِ ولمصيرِ غيرِه.

محتويات الملف

في الجانبَيْنِ، الجانبِ السوريِّ ـ اللبنانيِّ والجانبِ الأوروبيِّ، تَراكَمَتْ، بمرورِ الزمنِ، ذكرياتُ الحربِ أو ـ بعبارةٍ أشملَ ـ ذكرياتُ زمنِ الحربِ. وقدْ كانَ شارل ديغول موجوداً في الساحةِ، أحياناً، بخلافِ ونستون تشرشل، وهو لاعبٌ رئيسٌ بينَ اللّاعبينَ بشؤونِ المشرقِ، ولكنَّه مَكَثَ بعيداً. وكانَ ديغول، على كلِّ حالٍ، أليفاً للمشرقِ، عادَ إليه بعدَ أنْ غابَ عنه عِقداً من الزمنِ[٣]. وهو خَصَّ هذا «الشَّرْقَ المُعَقَّدَ» بفصلٍ مشهورٍ وبمقاطعَ عدّةٍ متفرّقةٍ من كتابِه **مذكّرات الحرب**[٤]. وكانَ جورج كاترو سَبَقَهُ إلى نشرِ مذكّراتِه، وهي أكثرُ إسهاباً في صددِ أحداثِ المشرقِ، إذْ كَرَّسَ المؤلّفُ أكثرَ من ثُلُثَيْها للأحداثِ المذكورةِ[٥]. ويَقَعُ كتابُ المفوّضِ السامي غبريال پيو، بينَ الكتابَيْنِ الآنفي الذكرِ، وهو يَتَناوَلُ بداياتِ الحربِ والهزيمةِ الفرنسيّةِ، منظوراً إليها من المشرقِ[٦]. وكانَ عَلَيْنا أنْ نَنْتَظِرَ عام ١٩٧٧

(٣) راجع: De Gaulle, Charles: *Lettres, notes et carnets, 1919 - 1940*, Paris 1980, pp. 355 - 362.

راجع أيضاً: Lacouture, Jean: *De Gaulle - le rebelle*, Paris 1984, pp. 159 - 169.

(٤) De Gaulle, Charles: *Mémoires de guerre*, vol. I, *l'Appel, 1940 - 1942*, Presse Pocket, Paris 1980 (1ère éd., 1954), pp. 181 - 224.

(٥) Catroux, Général: *Dans La bataille de la Méditerranée, Egypte, Levant, Afrique du Nord, 1940 - 1944*, Paris 1949.

(٦) Puaux, Gabriel: *Deux années au Levant, souvenirs de Syrie et du Liban, 1939 - 1940*, Paris 1952.

لنَقْرأ، بعدَ طولِ انتظارٍ، كتابَ إدوارد سبيرس عن مهمّتِه الذائعةِ الصيتِ في المشرقِ[٧]. وهو مُؤلَّفٌ يَضَعُ روايةً إنكليزيّةً للأحداثِ بمواجهةِ الروايتَيْنِ اللّتَيْنِ وَقّعَهُما قائداً فرنسا الحرّةِ وعلى الأخصّ بمواجَهةِ روايةِ كاترو. وكانَ هذا الأخيرُ قد خَصَّ الدبلوماسيَّ البريطانيَّ بفصلٍ تامٍّ جَعَلَهُ مَضْبَطَةَ اتّهامٍ له[٨]. هذا إلى صفحاتٍ كثيرةٍ أُخرى من المُرافعةِ الّتي كَرَّسَها القائدُ الفرنسيُّ لتبريرِ نفسِه، مَشكونةٍ بشبحِ إدوارد سبيرس.

من الجهةِ السوريّةِ اللبنانيّةِ سَجّلَ رَجُلا دَوْلَةٍ من الطّبَقَةِ الأولى ذكرياتِهما عنْ تلك المرحلةِ. فالسّوريُّ خالد العظم، واللبنانيُّ بشارة الخوري، تَرَكَ كلٌّ منهما لنا مذكّراتٍ ضخمةً تَحتَلُّ فيها السنواتُ الأولى من الأربعيناتِ مكاناً مركزيّاً[٩]، إذْ هي السنواتُ الّتي شَهِدَتْ حصولَ العظمِ على أوّلِ منصبٍ وزاريٍّ له ثُمّ تشكيلَه حكومتَه الأولى. وهي أيضاً السنواتُ الّتي شَهِدَتِ اسْتِواءَ الخوري رئيساً أوّلَ للبنانَ المستقلِّ. إلى هذَيْنِ نَقَعُ على وجهٍ ثالثٍ هو الأميرُ عادل أرسلان، وهو سوريٌّ لبنانيٌّ، وهو أديبٌ كبيرٌ فوقَ ذلك، يُتابِعُ، من موقعٍ بعيدٍ شيئاً ما، تَطَوُّرَ الأحوالِ في الشرقِ الأدنى جملةً، وفي أوروبا نفسِها أيضاً[١٠].

ثمّ إنّنا نَقَعُ على كتابَيْنِ آخرَيْنِ مختلفَيْنِ كثيراً، لجهةِ النفْسِ، عن

(٧) Spears, Major-General Sir Edward: *Fulfilment of a Mission, Syria and Lebanon 1941 - 1944*, London 1977.

(٨) كاترو، **مرجع سابق**، ص ١٩١ - ١٩٨.

(٩) - خالد العظم، **مذكرات خالد العظم**، ٣ أجزاء، بيروت ١٩٧٢.

- بشارة الخوري، **حقائق لبنانية**، ٣ أجزاء، بيروت ١٩٦٠ - ١٩٦١.

(١٠) عادل أرسلان، **مذكرات الأمير عادل أرسلان**، ٣ أجزاء، بيروت ١٩٨٣.

كتبِ الساسةِ إلّا أنّهما يُسْعِفانِ في استعادةِ «أجواءِ المرحلةِ». وهما كتابُ الغندورِ البيروتيِّ نقولا دو بسترس[١١]، الّذي أمسى، لاحقاً، مديراً للتشريفاتِ؛ ومذكّراتُ واحدةٍ من «نساءِ المجتمعِ» هي مود فرج الله[١٢]، وهي صديقةٌ للغَنْدورِ الآنفِ الذكرِ وعميلةٌ للاستخباراتِ المركزيّةِ البريطانيّةِ، وعشيقةٌ لسبيرس. والكتابانِ يُسلّطانِ ضَوْءاً فجّاً على العلاقاتِ «الإنسانيةِ» بينَ مُدَبّري الانتدابِ والحربِ من الأوروبيّينَ، والسّاسةِ من أهلِ البلادِ، ويُسلّطانِ الضوءَ نفسَه أيضاً على وجوهٍ طريفةٍ من المنافسةِ المتماديةِ بينَ الفرنسيّينَ والإنكليزِ في أقطارِ المشرقِ.

هذا وقدِ انْضَمّتِ امرأتانِ أوروبيّتانِ أيضاً إلى هذه الجوقةِ من كُتّابِ المذكّراتِ، وهما الفرنسيّةُ آن كوليه[١٣]، الّتي كانَ زوجُها يَشْغَلُ، في الغالبِ، ركناً منعزلاً من المسرحِ، والليدي سبيرس الّتي وَقّعَتْ باسمِ ماري بوردن مؤلَّفاً مهمّاً قَصّتْ فيه مغامرتَها في مستشفاها الجوّالِ[١٤]، وَوَصَلَ بها مزاجُها الروائيُّ (إذ هي نَشَرَتْ نحواً من دستةِ رواياتٍ خياليّةٍ) إلى حدِّ أنّها أحاطَتْنا علماً بِوَلْوَلَةِ مدام كاترو وهي تَنْظُرُ إلى الفوضى الّتي غادرَتْها مدام دنتز في صحونِ قصرِ الصنوبرِ وطناجرِه[١٥].

أخيراً لا آخراً يَتَقَدّمُ أوتو راهن، وهو نازيٌّ ألمانيٌّ، بصورةٍ لنشاطِه في سوريا، بينَ دفّتَيْ كتابٍ تَظْهَرُ فيه الحربُ العالميّةُ، بحسبِ عبارةِ

(١١) De Bustros, Nicolas: *Je me Souviens*, Beyrouth 1983.

(١٢) Fargeallah, Maud: *Visages d'une Epoque*, Beyrouth - Paris 1989.

(١٣) Collet, Anne: *Collet des Tcherkesses*, Paris 1949.

(١٤) Borden, Mary: *Journey down a Blind Alley*, New-York - London 1946.

(١٥) **المصدر نفسه**، ص ١٧٦.

لفابر ـ لوس، و«كأنّها روايةُ مغامراتٍ يَحْتَلُّ موقعَ الصدارةِ منها هذا الرجلُ نفسُه...»[١٦].

ديغول أو الارتفاع

أمّا ديغول، فَيَنْظُرُ إلى الشّرقِ من عَلٍ. فإنَّ أظْهَرَ الأبعادِ في مغامرتِه الشرقيّةِ هو الارتفاعُ، وهذا هو المعنى الّذي يَحْسُنُ آفتراضُه لعبارتِه المشهورةِ «نَحْوَ الشّرقِ المُعَقّدِ كُنْتُ طائراً ومعي أفكارٌ بَسيطةٌ»[١٧]... فالحقُّ أنّه لا بُدَّ من بلوغِ السماءِ الّتي تَعْلو هذا الشرقَ المعقّدَ لتُسْلِسَ الأفكارُ البسيطةُ قيادَها للراغبِ.

في هذا الفصلِ من **مذكرات الحرب** يَتَبَدّى الشّرقُ منظوماً حولَ قناةِ السويسِ. ونَظَرُ الكاتبِ يَجولُ جولةً مزدوجةً. فهو، من ناحيةٍ، يَسْتَجْمِعُ نحوَ الشريانِ المائيِّ أجنحةَ هجومٍ نازيٍّ لا يَجِدُ عناءً في إحصاءِ نتائجِه الفظيعةِ. وهو، من ناحيةٍ أُخرى، يُطْلِقُ من تلكَ النقطةِ نفسِها أجنحةَ مبادرةٍ حليفةٍ ليَصِلَ بها، على وجهِ الدقّةِ، إلى النقطةِ الّتي يَرْغَبُ في بلوغِها وهي جنوبُ فرنسا. هذا الاختيارُ للمنطلقِ، مُضافاً إلى آختيارِ الارتفاعِ، يُتيحُ لديغول أن يَحْتَوِيَ بنظرِه على أصْقاعٍ من الأرضِ شاسعةٍ. فهو يَرى بغدادَ من طرابلسَ الغربِ، ونيروبي من الإسكندريةِ، وهو يَجِدُ أن الإمساكَ بزمامِ الأمورِ في جنوبِ فرنسا يَقْضي وجوباً بالدِّفاعِ عن مِصْرَ وعن آسيا الصغرى.

على أنّه إذا صَحَّ أن القناةَ هي المَوْئِلُ الإستراتيجيُّ لمسرحِ عمليّاتِ

(١٦) فابر لوس، *مرجع سابق*، ص ١٨٧؛ هذا ولم يتيسّر لنا الاطّلاع على كتاب راهن (Rahn).

(١٧) De Gaulle: *Mémoires...*, op. cit., vol. I, p. 182.

هائلِ الآتساعِ، فإنَّ مُرْتَكَزَ العَمَلِ الخاصِّ الّذي يَسَعُ فرنسا أنْ تَقومَ به إنّما يَقَعُ إلى الشمالِ الشرقيِّ من القناةِ أيْ في دولتَي المشرقِ المَشْمولَتَين بالآنتدابِ الفرنسيِّ. فإنَّ الوزنَ السياسيَّ ـ العسكريَّ الّذي لِفَرنسا على أرضِنا هذه كانَ يَسَعُه تعزيزُ الفرنسيّينَ الأحرارِ، إذا آنْتَزَعَ المشرقُ من يدِ الڤيشيّينَ، بقاعدةٍ حيويّةٍ لا يُقْتَصَرُ شأنُها على تحسينِ موقعِهم من المواجهةِ المشتركةِ لقوى المحورِ، بل يُعينُهم أيضاً على أنْ يَسْتَكْمِلوا لأنفسِهم صفةَ الشريكِ التامِّ الحقِّ لبريطانيا العظمى في إطارِ مُعَسْكَرِ الحلفاءِ. وهي رغبةٌ لم تَكُنْ أقلَّ إلحاحاً عليهم من الأولى. كانَ ديغول يَتَحَرَّقُ شوقاً إلى معركةِ المَشْرِقِ هذه، ويَرى فيها فُرْصَةً فريدةً للقَبْضِ، بمزيدٍ من الإحكامِ، على زمامِ الحربِ، ثمّ على زمامِ المستقبلِ المنتظَرِ لفرنسا ولأمبراطوريّتِها. وهو يَكْتُبُ: «منذُ نهايةِ نيسانَ، عادَ لا يَسَعُني أنْ أشُكَّ في أنَّ المشرقَ سَيَكونُ هو، بينَ يومٍ وآخرَ، ساحةَ عملِنا العتيدِ»...[١٨]

وإذْ يَخْتارُ ديغول الارتفاعَ والشُّسوعَ لحركتِه، يَعودُ غيرَ بعيدٍ ـ بحسبِ رأيٍ لسارتر في مورياك ـ عنِ آعتمادِ وجهةِ نظرِ الله[١٩]. فالإيجازُ الشديدُ الّذي يَسِمُ روايتَه للأحداثِ بعدَ أن رَسَمَ اللوحةَ الإستراتيجيةَ للمسرحِ الشرقيِّ، يَكادُ لا يَدَعُ موضعاً لطارىءٍ أو لأخذٍ وردٍّ قدْ يَتَأتّى عن الصفةِ الآحتماليّةِ لِما هو مقبلٌ. بل يَبْدو الراوي وكأنّه يَتَقَدَّمُ من مرحلةٍ إلى أُخرى في وسطٍ هو إلى الشفافيّةِ أقربُ. حقٌّ أنَّ الروايةَ يَنْفَتِحُ بابُها ـ إنْ صَحَّتِ العبارةُ ـ بما يُشْبِهُ الكسرَ والخلعَ. فهيَ

(١٨) *المصدر نفسه*، ص ١٩٠.

(١٩) Sartre, J.-P.: *Situations* I, Paris 1947, p. 57.

تَبدَأُ بحدثٍ يَخرُجُ عن سيطرةِ ديغول، ولكنّ هذا الأخيرَ يَنطَلِقُ من الحدثِ المذكورِ ليُعيدَ تنظيمَ المسرحِ في فكرِه، ويُحاولَ آستقصاءَ نوايا الأفرقاءِ وسلوكِهم المحتملِ. حقٌّ أيضاً أنّ أخطاءً في التقديرِ تَحصُلُ، ولكنّ التّكيُّفَ مجدّداً بمجرى الحوادثِ الفعليّ لا يَلْبَثُ أن يُستَعادَ. فالإنكليزُ مثلاً يَرتَكِبونَ خطأً إذْ يُلاينونَ الڤيشيّينَ وإذْ يُراهِنونَ على تجنّبٍ يَرَوْنَه ممكناً لفتحِ جبهةٍ جديدةٍ في سوريا ولبنانَ. ولكنّ «تحوّلاً (...) مباغتاً وتامّاً» لا يَلْبَثُ أن يَحصُلَ، فَتَعدِلُ حكومةُ لندن عن موقفِها «وتَضوي إلى تصوّرِ» الجنرالِ الفرنسيّ لواقعِ الأمورِ[٢٠]. أمّا الّذي حَتّمَ هذا الآرتدادَ فهو ما يُسَمّيهِ ديغول مبادرةَ الألمانِ إلى «رفعِ مستوى اللعبة»[٢١]. فبعدَ لقاءِ هتلر ودارلان، آنطَلَقَتْ طائراتُ سلاحِ الجوِّ النازيّ لنجدةِ رشيد عالي الكيلانيّ في بغداد. وهي حَطّتْ في المطاراتِ العسكريّةِ السّوريّةِ واللبنانيّةِ. ولم يُحرّكْ دنتز، مفوّضُ حكومةِ ڤيشي، ساكناً. كانَ التهديدُ بإنزالٍ ألمانيٍّ يَزدادُ وضوحاً للعيانِ.

ثمّ إن ديغولَ نفسَه لَيسَ بِمَنْجاةٍ من الخطأِ. كانَتْ خُطّتُه الأصليّةُ (وخطّةُ كاترو) لمعركةِ المشرقِ غايةً في البساطةِ: أنْ تَزحَفَ فرقةُ لوجنتيوم «الصغيرة» مباشرةً على دمشق[٢٢]. وكانَ يَعتَمِدُ على إمكانِ خَلْخَلَةِ التّماسكِ في صفوفِ قوّاتِ الجنرال دنتز. حتّى إذا لم تَتَأكّدْ هذه الخَلْخَلَةُ «باتَ على البريطانيّين أن يَتَدخّلوا في الأمرِ، وتَجَمّعَتِ النُّذُرُ بمعركةٍ نظاميّةٍ»[٢٣].

(٢٠) De Gaulle: *Mémoires...*, op. cit vol. I, p. 193.

(٢١) *المصدر نفسه*، ص ١٩٢.

(٢٢) *المصدر نفسه*، ص ١٩٠.

(٢٣) *المصدر نفسه*، ص ١٩٣.

أمّا بقيّةُ الروايةِ، بدءاً بسيرِ القتالِ، فهيَ مُكرَّسةٌ بمُعظَمِها للتنديدِ بمسلكِ الإنكليزِ الّذين آضطَرّوا الفرنسيّينَ الأحرارَ، في إبّانِ المعركةِ المُشتركةِ، إلى مُنازلةٍ هي بالمُصارعةِ أشبهُ. هذه المُصارعةُ كُتِبَ لها أنْ تَتَواصَلَ حتّى طردِ فرنسا من بيروتَ ودمشقَ، وهو مساقٌ تَمَثّلَتِ المرحلةُ الكبيرةُ الأولى منه في إقدامِ مجلسِ النوّابِ اللبنانيّ، من جانبٍ واحدٍ، في تشرينَ الثاني من سنة ١٩٤٣، على إلغاءِ موادِّ الدستورِ المتعلّقةِ بالآنتدابِ. وكانَتِ المرحلةُ الأخيرةُ من المساقِ نفسِهِ آنسحابَ القوّاتِ الحليفةِ من المشرقِ في نهايةِ سنةِ ١٩٤٦. على أنّ حصيلةَ معركةِ المَشْرِقِ، متى وُضِعَتْ في موقعِها من المجهودِ الحربيّ الإجماليّ، رَجَحَتْ كفّةُ الإيجابيّ منها على كفّةِ السلبيّ رجحاناً بيّناً. فقدْ أُبعِدَ شبحُ الآختراقِ النازيّ للحدودِ العربيةِ، وَرُدَّ الضغطُ الّذي كانَ واقعاً على تركيا لحملِها على الآنتماءِ إلى المحورِ. وَوَجَدَ ديغول نفسَه «واثقاً مذْ ذاكَ بأنّ النصرَ منتظرٌ في آخرِ الطريقِ»[٢٤].

سبيرس وكاترو: اللعب بالقيم تَرَكَ لنا الجنرالانِ، كاترو وسبيرس، قصّتَيْنِ لأحداثِ المشرقِ في الحربِ متضادّتَيْنِ تضادّاً عنيفاً. ففي كتابِ سبيرس يُقدَّمُ ديغول ـ برغمِ لفتاتٍ متقطّعةٍ لا تَخلو من حرارةٍ وكرمٍ ـ على أنه شخصٌ مُتَعَجْرِفٌ وشَكِسٌ وعلى أنّه، من جهةٍ أُخرى، إستراتيجيٌّ رَثٌّ[٢٥]. ويَخُصُّهُ كاترو بطاعةٍ هي، في عُرْفِ الجنرالِ الإنكليزيّ، إلى الذلِّ أقربُ. رغمَ ذلك لا يَنجو المقيمُ العامُّ الجديدُ،

(٢٤) *المصدر نفسه*، ص ٢٢٤.

(٢٥) سبيرس، *مرجع سابق*، ص ٤١ و٥٥.

كلّما ظَهَرَ منه تعثّرٌ أو تردّدٌ، من غضبِ قائدِه العملاقِ الّذي هو أصغرُ منه سنّاً وأدنى رتبةً[٢٦].

والحالُ أنّ كاترو نفسه يُؤكّدُ الآلتباساتِ الّتي تَخلّلَتْ علاقاتِه بديغول. بلْ هو يَميلُ إلى الإطنابِ كلّما وَصَلَ إلى حديثِ بعضِ الظروفِ الّتي تَعرّضَ فيها لشجْبٍ من قائدِ فرنسا الحرّةِ. وهو لا يُحاولُ أنْ يُدافِعَ عن موقفِه الأوّلِ قطُّ، وإنّما نَراه يَجْهَدُ لتفسيرِ آختيارِه بحدودِ المعطياتِ الّتي كانَتْ بين يدَيْه، مستنكفاً كلَّ الاستنكافِ عن الطعنِ في أساسِ المواقفِ الّتي وَقَفَها منه ديغول[٢٧].

هذا، ولمّا كانَتْ مذكّراتُ سبيرس ومذكّراتُ كاترو تَعرِضُ الأحداثَ نفسَها، على الإجمالِ، فإنّ التعارضَ يَشْمَلُ عناصرَ الروايتَيْنِ نقطةً نقطةً، وهما تَتَوَسّلانِ إليه نوعاً من اللعبِ المعقّدِ بمواضعِ التشديدِ وبالتقديراتِ والانطباعاتِ. يُشَدِّدُ سبيرس، مثلاً، منذُ الصفحةِ الأولى، على الخَلَلِ في التوازنِ بينَ الدَّوْرَيْنِ في معركةِ المشرقِ: إذْ عندَه أنّ سوريا ولبنانَ آحْتُلّا سنةَ ١٩٤١ من جانبِ «الجيشِ البريطانيِّ وقوّةٍ صغيرةٍ من الفرنسيّينَ الأحرارِ»[٢٨]. وأمّا كاترو فَيَجِدُ في يدِه ما يُصْلِحُ به هذا التفاوتَ في القوّةِ العسكريّةِ وهو «حقوقُ» فرنسا الّتي يُجَسّدُها الآنتدابُ ويُقِرُّ بها، بحسبِ زعمِه، ممثّلو الأهالي السوريّينَ واللبنانيّينَ[٢٩]. والبريطانيّونَ يَجْهدونَ، بحسبِ كاترو أيضاً، لإضعافِ مواقعِ فرنسا في المشرقِ. هم

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٨ - ١٠، ٨٠، ١٣٢، ١٨٠، ٢٦١ إلخ...

(٢٧) راجع: كاترو، مرجع سابق، خصوصاً الفصل ٢٠.

(٢٨) سبيرس، مرجع سابق، ص ١.

(٢٩) كاترو، مرجع سابق، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

يَحولونَ بينَ الفرنسيّينَ الأحرارِ وحرّيّتِهم في بذلِ الجهدِ اللازمِ لكسبِ ولاءِ القوّاتِ الّتي كانَتْ تحتَ قيادةِ دنتز، بعدَ آستسلامِ هذا الأخيرِ[٣٠]. وهمْ باشَروا، بعدَ أنْ حَرَموا قيادةَ الأحرارِ هذه الورقةَ الرئيسةَ، تعبئةَ السياسيّينَ المحلّيّينَ في مواجهةِ الوجودِ الفرنسيِّ[٣١]. هذا بينَما يُشَدِّدُ سبيرس، بخلافِ زميلِه، على حساسيّةِ الفرنسيّينَ الأحرارِ المفرطةِ، وعلى الشّططِ الّذي كانَتْ تَتّسِمُ به دعاواهُم. فَتَراه يَتَهَكّمُ مثلاً على «صُراخِ ديغول وكاترو وعويلِهما إذْ سَوّغا لنفسَيْهما، عندما أعْلَنَ الجنرال ولسون الحكمَ العرفيَّ في جزيرةِ الفراتِ، أنْ يَتجاهَلا أخطارَ ما كانَ محتملَ الحصولِ من عمليّاتٍ معاديةٍ للإنكليزِ عبرَ حدودِ العراقِ المجاورةِ، وأنْ يَتجاهَلا أيضاً مشاعرَ الأهالي المعاديةِ لفرنسا، فلا يَقِرُّ لهما قرارٌ إلّا وقدْ أُلْغِيَ التدبيرُ البريطانيُّ وآسْتَتَبَّ أمرُ السلطةِ الفرنسيّةِ من جديدٍ»[٣٢]. مثلٌ آخرُ هو آدّعاءُ كاترو، بِحُجّةِ الانتدابِ، مِلْكيّةَ السّكّةِ الحديدِ الّتي تُماشي خطَّ الساحلِ اللّبنانيِّ، وكانَتْ كُلْفَةُ بنائِها قدْ وَقَعَتْ بتمامِها على «المُكَلّفِ» البريطانيِّ[٣٣]. إلى هذا لا يُفْلِحُ سبيرس في إخفاءِ غَيْظِه إذْ يَجِدُ نفسَه مضطَرّاً إلى أنْ يُطْلِقَ صفةَ الحادثِ «المؤسفِ» على تصرّفِ الجنرالِ ولسون لدى تَسَلُّمِه مِنَ الفيشيّينَ مبنى السراي الكبيرِ في بيروتَ. وذلك أنّ الجنرالَ الإنكليزيَّ أخْطَرَهُ كونتي بموعدِ الحضورِ إلى المكتبِ الّذي كانَ مُقرّراً أنْ يَنْتَظِرَهُ فيه الأميرالُ الفيشيُّ غونتون فـ«نَسِيَ»

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦١ - ١٦٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٩٥ - ١٩٧.

(٣٢) سبيرس، مرجع سابق، ص ١٤٠ - ١٤١.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٥١ - ١٥٢.

أنْ يَدْعُوَ «العاثرَ الحظِّ كاترو» للمشاركةِ في الاحتفالِ. وهو سلوكٌ «لم يَكُنْ موافقاً، من غيرِ شكٍّ، للسياسةِ البريطانيةِ»[٣٤].

ولا حاجةَ إلى القولِ إنَّ كاترو، إذْ يَنْظُرُ بدورِهِ إلى هذه السلسلةِ من المبادراتِ المباغتةِ والتدابيرِ المتَّخذةِ من طرفٍ واحدٍ، والحوادثِ المؤسفةِ الَّتي وَجَدَ نفسَه يُواجِهُ، في أثنائِها، سبيرس وولسون وكثيرينَ غيرَهما، بينهم ساسةٌ سوريّونَ ولبنانيّونَ، لا يَرى فيها إلّا مناوراتٍ بريطانيةً كانَ قدْ شَجَبَها عندَ حُصولِها، على أيِّ حالٍ، تَشْهَدُ بذلك الوثائقُ. والفصلُ الَّذي يُفْرِدُه في كتابِه لسبيرس يَظْهَرُ فيه هذا الأخيرُ خَصماً شديدَ الخصومةِ لفرنسا، يُخْفي تحتَ محبّتِه المزعومةِ للفرنسيّينَ «عناداً شيطانيّاً لا يَقِفُ دونَه وازِعٌ»[٣٥].

إذاً تحكُمُ الأحداثَ والشخصيّاتِ والتصرفاتِ والتدابيرَ معامِلاتٌ كثيراً ما تَكونُ متعاكسةً على صعيدِ القيمةِ، فإذا هي تَتَجاوَرُ أو يَتْبَعُ بعضُها بعضاً، تَتَسانَدُ أو يُحْبِطُ بعضُها بعضاً بحسبِ منطقَيْنِ متشابهَيْنِ. فالجنرالانِ، شأنُهما في ذلك شأنُ ديغول، واعيانِ أهمّيّةَ ما يَدورُ عليهِ الصراعُ للإمساكِ بزمامِ المشرقِ. حتّى إنَّ سبيرس وَقَفَ، أوّلَ الأمرِ، بجانبِ ديغول وكاترو، لإقناعِ تشرشل بضرورةِ فتحِ الجبهةِ السوريّةِ - اللبنانيةِ[٣٦]. بل إن فابر - لوس يَرى أنَّ المؤلّفَيْنِ يَنْزِعانِ إلى المبالغةِ في أهمّيّةِ هذه الجبهةِ[٣٧]. والمرمى العامُّ للمعركةِ واحدٌ عندَ الحليفَيْنِ: وهو

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٢٨ - ١٢٩.
(٣٥) كاترو، *مرجع سابق*، ص ١٩٨.
(٣٦) سبيرس، *مرجع سابق*، ص ٨١.
(٣٧) فابر - لوس، *مرجع سابق*، ص ١٦٩ - ١٧١.

منعُ النازيّينَ من تثبيتِ أقدامِهم في شرقِ السويسِ وأداءُ قسطٍ، من هذا السبيلِ، لانتصارِ الحلفاءِ في أوروبا. على أنّنا حينَ نُجيلُ النظرَ في المستوى الأقربِ إلى الهمِّ القوميِّ، نَجِدُ سبيرس مُعتنياً بِحَقْنِ ما يُمكِنُ حَقْنُه من الدَّمِ الإنكليزيِّ، ونَجِدُ كاترو يَضَعُ، فوقَ كلِّ غايةٍ، زيادةَ الوزنِ الَّذي لفرنسا الحرّةِ في الكفاحِ المشترَكِ، مُتَوَسِّلاً إلى ذلك رَفْدَهُ بتمامِ الوزنِ الَّذي للإمكاناتِ المركّزةِ في سوريا ولبنان[٣٨].

على أنَّ الأمرَ الأهمَّ لموضوعِنا هنا هو أننا حيالَ روايتَيْنِ لا تَتَخلَّلُهما مساحاتٌ فارغةٌ. فإنَّ كلّاً من الراويَيْنِ يَبْدو حائزاً، على الصعيدِ الَّذي يَضَعُ نفسَه عليه، جملةَ العناصرِ الَّتي يَحْتاجُ إليها لتقديمِ عرضٍ تامٍّ للوقائعِ. عليه يَنْتَهي كلاهُما إلى روايةٍ أوثقَ إلماماً بالتفاصيلِ (ولو أنّها أبعدُ عن شدّةِ الأسرِ) من « التحليقِ» الديغوليِّ، روايةٍ تَتَخلَّلُها وثائقُ مثبتةٌ بطولِها (وهذا أمرٌ يَبْدو كاترو أكثرَ الاثنين إساغةً له) وتَتَخلَّلُها أيضاً صورٌ لأشخاصٍ (وهذا أمرٌ يُظْهِرُ سبيرس مقدرةً فيه أعظمَ من مقدرةِ زميلِه). هاتانِ الروايتانِ شأنُهما في هذا شأنُ الروايةِ الديغوليّةِ، لا تَتْرُكانِ إلّا النصيبَ الأدنى المفروضَ مِن المجالِ الَّذي تَتَوَلَّيانِ تنظيمَه لِما يَسَعُنا أنْ نُسَمِّيَهُ الصفاقةَ «الطبيعيّةَ» الملازمةَ للأشياءِ وللبشرِ. ومصدرُ السلطانِ الَّذي تَنِمّانِ به إنّما هو الإحاطةُ الإستراتيجيّةُ بالحربِ والإحاطةُ، على الأخصِّ، بمسرحِ العمليّاتِ الشاسعِ الَّذي تَجري أحداثُهما فوقَه. ويَبْلُغُ السلطانُ أوجَه في القدرةِ الَّتي يَدَّعيها الرجلانِ على توقّعِ ما سَيَبْدُرُ من الَّذين تَنْشَأُ بينَهم وبينَ الراوي علاقةٌ ما، أكانوا أفراداً أمْ مجموعاتٍ،

(٣٨) سبيرس، *مرجع سابق*، ص ٩٠؛ وكاترو، *مرجع سابق*، ص ٦٣ - ٦٦. (نداء تشرين الثاني ١٩٤٠ «إلى فرنسيّي مصر والشرق الأوسط»).

وهي قدرةٌ يَضْمَنُها توزيعٌ يَكادُ لا يَحولُ للأفرقاءِ ولمصالحِهِم ولردودِ الفعلِ المميّزةِ لهم على خاناتِ شبكةٍ أُعِدَّتْ لهذهِ الغايةِ.

العظم والخوري: روايتان للحرب ماذا عن العرب الآنَ؟

تَعْبُرُ الطيّاراتُ النازيّةُ فوقَ رأسِ خالد العظم مثلَ صاعقةٍ في السماءِ الصافيةِ. ففي العاشرِ من أيّارَ ١٩٤١ كانَ الرجلُ في دارتِه بدُمَّرَ، مع الجنرالِ دنتز حينَ آخْتَرَقَتْ فضاءَ القريةِ طيّاراتُ سلاحِ الجوِّ الألمانيِّ، قبلَ أنْ تَحُطَّ في مطارِ المزّةِ غيرَ بعيدٍ من هناك. وما يُعَكِّرُ صفوَ رئيسِ الحكومةِ السوريّةِ إنّما هو آضْطِرابُ المفوّضِ السامي. فالرئيسُ غريبٌ كلَّ الغُرْبَةِ عن سَيْرِ الاتّصالاتِ بينَ الألمانِ والفيشيّينَ، وغريبٌ أيضاً عمّا يَشْهَدُه النزاعُ العالميُّ من أطوارٍ، أيْ أنهُ غيرُ مُحيطٍ بشيءٍ من موقعِ الحدثِ. كلُّ ما يُلاحِظُه أنَّ «الطيّاراتِ كانَتْ سوداءَ بخلافِ الطيّاراتِ الفرنسيّةِ»، وهذا تفصيلٌ لَمْ يَلْتَفِتْ إليه أيٌّ من الرواةِ سواه، وهو يُثْبِتُ مُسَجِّلَه في وضعِ المتفرّجِ المَحْضِ. ثمّ إنَّ العظمَ يُحيطُ دنتز علماً بهواجِسِه، فلا يُخْفي هذا الأخيرُ حرجَه، بل لا يُخْفي عجزَه. أَلَيْسَ أنَّ آسْتخدامَ المطاراتِ السوريّةِ من جانبِ طيّاراتٍ مُتَوَجِّهةٍ إلى العراقِ، حيثُ يُواجِهُ الإنكليزُ تَمَرُّدَ الحكومةِ القوميّةِ النَّزْعةِ، قدْ يَجُرُّ ردّاً بريطانيّاً تَدْفَعُ سوريا أكلافَه؟ لا يَنْفي دنتز هذا الآحتمالَ، ولكنّه يُلَوِّحُ لمُحاوِرِه السوريِّ بإمكانِ اللجوءِ إلى مُساومةٍ ما، مُبتغياً تهدئةَ خاطرِه. يَقولُ له إنَّ الطيّاراتِ يَسَعُها أنْ تَبْقى بعيدةً عن المُدُنِ وأنْ لا تَسْتَخْدِمَ إلّا المهابطَ الواقعةَ في قَلْبِ الصحراءِ، ومنْها، على سبيلِ المثالِ، مَهْبَطُ تدمر، وهو مَعْزولٌ بحيثُ يَفْتَحُ مجالاً غيرَ ضئيلٍ للأملِ في أنْ يَظَلَّ مرورُ الطيّاراتِ

به سرّاً مكتوماً. على أنَّ دنتز يَعْجِزُ عن الوفاءِ بهذا الوعدِ إذْ تُواصِلُ الطيّاراتُ الهبوطَ، على وجهِ التحديدِ، في نواحي دمشق وفي حلب، فَيَنْهَجُ نهجاً آخرَ. يَقولُ إنَّ القضيّةَ كلَّها، بحسبِ ما عَلِمَ، هي في طريقِها إلى الحِفْظِ، وأنَّ الإذنَ بالهبوطِ سَيُحْجَبُ عن الطيّاراتِ، ولنْ يُجاوِزَ الإنكليزُ حدَّ الآحتجاجِ[٣٩].

والحالُ أنَّ قضيّةَ الطيّاراتِ هذه لم تَكُنْ إلّا وَخْزَةَ الدبّوسِ الّتي فَقَأَتِ الخرّاجَ الكبيرَ، وهو كانَ آخذاً في النموِّ منذُ زمنٍ طويلٍ على غفلةٍ من خالد العظم. فهذا الأخيرُ، على ما أشَرْنا، غيرُ مُلِمٍّ بشيءٍ من أمرِ الخُطَطِ النازيّةِ المُتَعلّقةِ بالشرقِ الأوسطِ. حتّى إنّه يَنْسى الإشارةَ إلى المكاسبِ الّتي كانَ المِحْوَرُ قدْ حَقَّقَها في اليونانِ. وتَبْقى غائبةً عن فكرِه نوايا هذا الأخيرِ حيالَ تركيا. وهو لا يُدْخِلُ في حُسْبانِه المُواجهةَ الدائرةَ في ساحاتِ الصحراءِ الليبيّةِ. وهو لا يَلْحَظُ صلةً ما بينَ وصولِ الطيّاراتِ ولقاءِ هتلر ودارلان في برختسغادن. ولا يَبْدو عليه أنّه يَنْظُرُ بعينِ الآعتبارِ في أحوالِ الإنكليزِ على جبهاتِ الشرقِ الأوسطِ، ولا أنّه عالمٌ بالجهودِ الّتي يَبْذُلُها ديغول وكاترو لدفعِهِم إلى فتحِ الجبهةِ السوريّةِ - اللبنانيّةِ، إلخ، إلخ... زبدةُ القولِ أنَّ ما يَغيبُ عن علمِ المسؤولِ السوريِّ أو عن آعتبارِه هو، على وجهِ التقريبِ، جُمْلَةُ

(٣٩) العظم، مرجع سابق، ج١، ص ٢١٥ - ٢١٦.
قارن بـ Laffargue, André: *Le Général Dentz, Paris 1940 - Syrie 1941*, Paris 1954, chap. III
وهو يردّ موضوعَ مطاراتِ المشرقِ إلى سياقِها الشاملِ، سياقِ العلاقاتِ الألمانيّةِ - الفيشيّةِ في تلك المرحلةِ، فيظهرُ بجودةِ روايتِه أنّ مستوى الروايةِ إنّما يَتْبَعُ مُستوى الموقعِ من الحربِ.

العناصرِ اللازمةِ لتقديرِ المدى الحقيقيِّ لهذا التّدخلِ الّذي باشَرَهُ الطيرانُ الألمانيُّ في العراقِ عبرَ سوريا ولبنان. هو يَتَحسّبُ من النتائجِ، بطبيعةِ الحالِ. فيَقولُ لدنتز إنَّ البريطانيّينَ قدْ يُهاجمونَنا. غيرَ أنّه يَنْتَهي إلى هذه النتيجةِ عبرَ سلسلةٍ من الأسبابِ غايةٍ في القصرِ. وذلكَ أنَّ القدرةَ تُعوزُه على تكوينِ السياقِ الجامعِ الّذي تَحتَلُّ فيه النتيجةُ المذكورةُ موقعاً لها وعلى ترسُّمِ المخاضِ الفعليِّ المفضي إلى ولادتِها. فهو إلى ردِّ الفعلِ شبهِ الغريزيِّ وإلى التوجّسِ الّذي يُثيرهُ الظهورُ المباغتُ لشيءٍ ذي خلقةٍ منكَرَةٍ أقربُ منه إلى الاستدلالِ على الأمرِ بجملةِ أسبابِه.

ما الّذي كانَ يَشْتغِلُ به خالد العظم؟ يَكْتُبُ: «كانَتْ قضيّةُ تأمينِ القَمْحِ اللاّزمِ للبلادِ السوريّةِ أهمَّ القضايا الّتي عالَجَتْها حكومتي»[٤٠]. وهو نفسه يَشْكو الحدودَ الّتي فَرَضَتْها السلطةُ المنتدبةُ لصلاحيّاتِه، ويرى مجالَ حركتِه محصوراً في ذيولِ الحربِ لا في الحربِ نفسِها. فإذا الروايةُ الّتي يَرْويها لِما شَهِدَه يَفوتُها إدراكُ نسيجِ الأحداثِ العميقِ، ولا تَخْرِقُ إلّا عرضاً مستوى الإدراكِ الحسّيِّ. ذلكَ أنّه لا يَطْمَحُ إلى تبنّي المشروعِ العامِّ الّذي تُمَثِّلُه الحربُ العالميّةُ لكلٍّ من أطرافِها، فيَعودُ لا يَرى مثلاً المحورَيْنِ اللّذيْنِ يَخُطُّهما ديغول «بينَ طرابلس وبغداد (...) وبينَ الإسكندريةِ ونيروبي...»[٤١] وإنّما هو يَرى الطيّاراتِ لا أكثر ويَجِدُ وقتاً لِيَلاحِظَ... أنّها سوداءُ.

وأمّا بشارة الخوري، وكان سياسيّاً معارضاً في تلكَ الأيّامِ، فنَقرأُ

(٤٠) العظم، *مرجع سابق*، ص ٢١٦.

(٤١) De Gaulle: *Mémoires...*, op. cit., vol. I, p. 181.

روايةً منه لمعركةِ المشرقِ أكثرَ اضطراباً من روايةِ العظم. هو لا يَنْسى أنْ يُعَلِّلَ هجومَ البريطانيّينَ والفرنسيّينَ الأحرارِ بالمخاوفِ الّتي بَعَثَتْها الانتفاضةُ العراقيّةُ وبهبوطِ الطيّاراتِ النازيّةِ في مطارِ ريّاق (وذاكَ أنَّ ثغرةً في ذاكرتِه تَجْعَلُه يَظُنُّ أنَّ هذا المهبطَ كانَ الوحيدَ الّذي استَخْدَمَه سلاحُ الجوِّ الألمانيُّ). بعدَها يُلَخِّصُ الخوري سَيْرَ المعاركِ وردودَ الفعلِ من جانبِ الأهالي، ثُمّ يَنْتَهي إلى ذكرِ هدنةِ عكّا وإلى حلولِ القوّاتِ الحليفةِ محلَّ العسكرِ الڤيشيِّ في بيروت[٤٢].

هذه التطوّراتُ تَبْدو وكأنّها تَنْزَلِقُ على سطحِ المعطياتِ السياسيّةِ اللبنانيّةِ في صورتِها الّتي يُقَدِّمُها إلينا الخوري، دونَ أنْ تُغَيِّرَ منها شيئاً. فمطالبُ المعارضةِ تَبْقى هي إيّاها: العودةُ إلى الحياةِ الدستوريّةِ، انتخابُ مجلسٍ للنوّابِ ورئيسٍ للجمهوريّةِ[٤٣]. ويُحاولُ المُؤلِّفُ أنْ يُقَلِّلَ من أهمّيّةِ صِلاتِه بالجنرالِ سبيرس ومِن مَدى الدورِ الّذي أخَذَ هذا الأخيرُ يَضْطَلِعُ به في الحياةِ السياسيّةِ السوريّةِ واللبنانيّةِ[٤٤]. وهو، في المقابلِ، يُكَرِّسُ مجالاً واسعاً نسبيّاً لرحلتِه إلى القاهرةِ تلبيةً لدعوةٍ من مصطفى النحّاس باشا رئيسِ الوزراءِ المصريِّ. هذه الزيارةُ الّتي وافَقَتْ زيارةَ السوريِّ جميل مردم، مَنَحَتْ مُسْكَةً، بحَسْبِ الخوري، لفكرةِ لبنان المستقلِّ، المُرْتَبِطِ وسوريا بروابطِ حسنِ الجوارِ، والمنتمي طَوْعاً إلى الجامعةِ الّتي كانَتِ الدولُ العربيّةُ تائقةً إلى إقامتِها[٤٥]. وأمّا الفرنسيّونَ

(٤٢) الخوري، *مرجع سابق*، ج ١، ص ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

(٤٣) *المصدر نفسه*، ص ٢٤١.

(٤٤) *المصدر نفسه*، ص ٢٤٢.

(٤٥) *المصدر نفسه*، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٧.

الأحرارُ فلا يَظْهَرُ من الرئيسِ اللبنانيِّ المقبلِ ما يُشيرُ إلى أنه كانَ واقعاً في غرامِهم. فالوعدُ بالاستقلالِ الَّذي أطْلَقه كاترو منذُ حزيران ١٩٤١ يَبْدو للخوري بالسَّرابِ أشبهَ، والعلاقاتُ بينه وبينَ مُمَثِّلِ فرنسا الجديد متقلّبةٌ وهي إلى التوتُّرِ أمْيَلُ(٤٦). وصاحبُ المذكّراتِ يُشَدِّدُ على الانطباعِ السيِّيءِ الَّذي خَلَّفَتْه مطالبُه عندَ الجنرالِ ديغول حينَ زارَ هذا الأخيرُ بيروتَ في آب ١٩٤١، ويُشَدِّدُ أيضاً على الأثرِ السَّيِّيءِ الَّذي خَلَّفَتْه تصريحاتُ رئيسِ فرنسا الحرّةِ في بيروتَ بعدَ ذلك بسنةٍ. وذاكَ أنَّ إرادةَ ديغول كانَتْ مُتّجهةً، من غيرِ إبهامٍ، إلى تأخيرِ «التّطبيعِ» الدستوريِّ ما أمْكَنَ. هذا في حينِ أنَّ آمالَ الخوري كلَّها كانَتْ مُعلّقةً على هذا التطبيعِ(٤٧). ثمّ إنَّ النفورَ متبادلٌ. فقدْ كانَ صاحبُ **مذكرات العرب** قدْ ذَكَرَ فيها حاملَ لواءِ الاستقلالِ اللبنانيِّ فقالَ إنّه وَجَدَ فيه رجلاً «متمرّساً بألاعيبِ السياسةِ اللبنانيةِ ومسالكِها الملتويةِ»، وَوَصَفَ عملَه السياسيَّ بأنّه «مكائدُ ودسائسُ»(٤٨).

مهما يَكُنْ من أمرٍ، لا يُفلِحُ الخوري في تركيزِ الأضواءِ على دورِه الشخصيِّ في السنتَيْنِ ١٩٤١ ـ ١٩٤٢ إلّا بحبسِ بعضِ المعطياتِ الحاسمةِ في موقعٍ من روايتِه يُحَيِّدُ آثارَها. هذا معَ أنّه لا يَنْسى الإشارةَ إليها، أيْ إلى الحربِ، إلى الوجودِ البريطانيِّ، إلى هشاشةِ فرنسا الحرّةِ، إلخ... فهو، عوضَ أنْ يُشَدِّدَ على قوّةِ الدفعِ الَّتي شَكَّلَتْها هذه العواملُ للبنانَ، إذْ هي أطْلَقَتْ خُطاه في الطريقِ إلى إنهاءِ الانتدابِ، يُحيلُها إلى

(٤٦) **المصدر نفسه**، ص ٢٤٠ ـ ٢٤٣.

(٤٧) **المصدر نفسه**، ص ٢٤١ و٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٤٨) De Gaulle: *Mémoires*... op cit, vol. I, pp. 220 - 221.

مجرّدِ زخارفَ تحفُّ، من غيرِ أثرٍ تُحْدِثُه، تقريباً، بمُماطلاتِ السلطةِ المنتدبةِ وورشناتِ السّاسةِ اللّبنانيّينَ.

أرسلان: النظر من الأعماق إذا كانَ ديغول يُؤْثِرُ التحليقَ فوقَ الشرقِ لِيَتَبَيَّنَ المحاورَ الإستراتيجيّةَ فيه، فإنَّ عادل أرسلان يَتَجاوَزُ بحيويّةِ جذورِه ما نَشَأَ من حدودٍ كانَتْ لا تَزالُ حديثةَ العهدِ بينَ الدولِ العربيّةِ. فالأوّلُ تَتَّسِمُ حركتُه بالعلوِّ والثاني تَتَّسِمُ حركتُه بالعمقِ. وذلكَ أنّنا الآنَ حيالَ أميرٍ دُرزيِّ النشأةِ يَرْقى بنَسَبِهِ إلى اللَّخْميّينَ ملوكِ العراقِ قبلَ الإسلامِ، وهو وُلِدَ عثمانيَّ التابعيّةِ سنةَ ١٨٨٧ في قريةِ الشويفات، بظاهرِ بيروتَ، وباتَ، بعدَ ١٩٢٠، واحداً من أولئك الَّذين يَسَعُنا أن نُسَمِّيَهم «المواطنينَ العربَ»، أيْ مواطني العالمِ العربيِّ كلِّه، وقدْ كانَ شكري القوتلي، على الأرجحِ، الأخيرَ من بَيْنِهم لا «الأوّلَ» بخلافِ ما حَسِبَ عبدُ الناصر. هذا مع أنَّ عادل أرسلان، ما دُمْنا في حديثِه، قَضى شطوراً لا يُسْتَهانُ بها من حياتِه منفيّاً من البلادِ العربيّةِ. وهو كانَ، بين عامَيْ ١٩١٦ و١٩١٨، أصغرَ الأعضاءِ سنّاً في مجلسِ المبعوثانِ باسطنبول، وانْتَسَبَ هناك، من جهةٍ ثانيةٍ، إلى جمعيّةٍ من جمعيّاتِ القوميّينَ العربِ السرّيّةِ. ثمّ غدا، في عامِ ١٩١٩، مُعاوناً للأميرِ فيصل، فَحَفِظَ لهذا الأخيرِ مَوَدّةً تكادُ تُداني في رقّتِها تعلّقَه بأُمِّه الشركسيّةِ الّتي كانَ يُحِبُّها حتّى العبادةِ.

بعدَ ذلكَ أمْسَتْ نِسْبَةُ هذا الأميرِ الرومنسيِّ إلى وَطَنٍ ـ دَوْلَةٍ أمراً بالغَ الصعوبةِ. فنحنُ نَجِدُه، بعدَ الفصلِ القصيرِ الَّذي طَواهُ مع انهيارِ مملكةِ سوريا الفيصليةِ، مُوَظَّفاً رفيعَ المقامِ في الأردنِّ ثمّ ثائراً سورياً، ثمّ منفيّاً

في أوروبا إلى سنة ١٩٣٦، ثمّ دبلوماسياً سوريّاً... وهو يَعْلَمُ، في تلكَ الآونةِ، أنّه قَدْ يَجِدُ نفسَه، بينَ عشيّةٍ وضُحاها، وزيراً في العراقِ أو رئيسَ حكومةٍ في لبنانَ، إلخ...

يَنْقُصُنا الدفترُ الخاصُّ بسنةِ ١٩٤١ من مذكّرات الأميرِ الضخمةِ الّتي نُشِرَتْ سنةَ ١٩٨٣، أيْ بعدَ موتِ صاحبِها بنحوٍ من ثلاثينَ سنةً. فليسَ بين أيدينا، إذاً، روايةٌ منه لمعركةِ المشرقِ. ما نَعْلَمُه أنّه آفتتَحَ السنةَ التالية، وهو على ساحلِ مرمرة في دارِ خالِه الّتي كانَ أقامَ بها، لسنينَ خَلَتْ، كمال أتاتورك[٤٩]. هو إذاً لَمْ يَقْطَعْ مَراسيَهُ العثمانيّةَ: هذا الثائرُ العربيُّ الّذي تأتَلِفُ فيه أرستقراطيّتانِ: العربيّةُ والشركسيّةُ. وهو باقٍ في تركيا، على كلِّ حالٍ، إلى نهايةِ الحربِ.

تَشْهَدُ مذكّراتُ عادل أرسلان بطُموحٍ عقليٍّ هائلٍ. فهو يَجْهَدُ، يوماً بعدَ يومٍ، للسيطرةِ بعقلِه على مَجرى النزاعِ العالميّ، مُرَكِّزاً عنايته على المصيرِ الّذي تُعِدُّه هذه الحربُ لـ«بلادِه» العربيّةِ المختلفةِ. هذا وقَلْبُه مريضٌ منذُ سنةِ ١٩٤٠ وفراقُه لأمّه ثقيلٌ عليه. غيرَ أنّه يَبْقى قادراً على الحُكْمِ في المسالكِ الّتي يَسْلُكُها كبارُ هذا العالمِ، ويُحاولُ تَبَيُّنَ ما يُفْتَرَضُ أن تَؤولَ إليه. أمّا السّاسةُ العربُ الّذينَ من جيلِه فكثيراً ما يَبْعَثونَ في نفسِه مرارةً يَرُدُّها إليهم شظايا متباينَةَ الأقدارِ من الحدّةِ. ولكنّه يَسْتَرْسِلُ في المديحِ حينَ يَذْكُرُ أحسنَهم، فيُظْهِرُ رفعةَ مقامِهم عندَه، مشدّداً على نزاهتِهِمُ السياسيّةِ والخلقيّةِ. والدكتور عبد الرحمن الشهبندر موضعُ نقمتِه الأوّلُ[٥٠]. أمّا مودّتُه فيُغْدِقُ منها الكثيرَ على

(٤٩) أرسلان، *مرجع سابق*، ج ١، ص ٣٣٥.

(٥٠) *المصدر نفسه*، ص ٢٦٤ - ٢٦٥، إلخ...

شكري القوتلي ورياض الصلح[٥١]. وهو غيرُ مُنْقَطِعِ الاتّصالِ بأمين الحسيني، مُفْتي القدسِ، وبرشيد عالي الكيلاني، رئيسِ حكومةِ العراقِ السابقِ، وكلاهُما لاجئٌ في برلين[٥٢]. إلّا أنّه يَرى لسياسةِ المحورِ العربيّةِ أغراضاً مثيرةً للشُّبُهاتِ[٥٣]. وهو يَكْرَهُ أبتز وراهن[٥٤]. ويَكْرَهُ، من جهةٍ أخرى، اليهودَ والماسونيّينَ، ولا يُخْفي مَحَبّةً حضاريّةً للإنكليزِ، وإنْ يَكُنْ يَشْجُبُ بآنتظامٍ سياسةَ بريطانيا العُظمى في العالمِ العربيّ[٥٥].

هذا الشخصُ الغنيُّ الشخصيّةِ، المُتْرَعُ بالعاطفةِ، المَصيَّرُ إلى العجزِ، ولكنْ من غيرِ يأسٍ، الحافِظُ حقَّه في مراقبةِ سياسةِ العالَمِ، ومعَ هذا الحقِّ سعةُ الأفقِ اللّازمةُ لِمُمارستِه، تُخالِفُ صورتُه بكلِّ سماتِها هذه صورةَ الوجيهِ المحلّيّ خالد العظم، وصورةَ الحقوقيِّ بشارة الخوري. فعندَه تَتَضافَرُ جذورٌ عائليّةٌ وسياسيّةٌ، عميقةٌ ومتشعّبةٌ في آنٍ، يَرْفُدُها إعدادٌ حديثٌ واضحُ المتانةِ، فَيَتَمَكَّنُ، ولو أنّه يَلْجأُ، في هذا السبيلِ، إلى آعتمادِ بعضِ الأفكارِ الثابتةِ[٥٦]، من الخروجِ خروجاً مؤكّداً على موجباتِ الأفقِ المُتَقَبِّضِ الّذي كانَ النزاعُ العالميُّ، بما آنطوى عليه من العنفِ الأقصى ومن ضخامةِ الأبعادِ، لا يَكادُ يَدَعُ فكاكاً منه للشعوبِ

(٥١) *المصدر نفسه*، ص ١٥٩، ٢٦٥، ٤٢٠، إلخ...

(٥٢) *المصدر نفسه*، ص ٣٥٦ - ٣٥٧، ٣٦٢ - ٣٦٣، ٣٧٩ - ٣٨٠، إلخ...

(٥٣) *المصدر نفسه*، ص ٢٤٦، ٣٠٦، إلخ...

(٥٤) *المصدر نفسه*، ص ٣٨٧.

(٥٥) *المصدر نفسه*، ص ٣٢٤، ٣٢٥، إلخ...

(٥٦) نُشيرُ، على التخصيصِ، إلى ما يُظْهِرُه أرسلان من «عروبيّة» يَسْتَبْقيها بمنأىً عن محكّ التبصّرِ في أحوالِ العربِ، ومن مشاعرَ عدائيّةٍ حيالَ اليهودِ لا تَدَعُ مجالاً، هي الأخرى، للتبصُّرِ في أحوالِ هؤلاء.

المتواضعةِ الحالِ ولمُمَثّليها السياسيّينَ والثقافيّين. لذلكَ كلّه أُتيحَ لعادل أرسلان أنْ يَترُكَ لنا روايةً شخصيّةً، حرّةً ومتنوّعَةَ الأبعادِ، عربيّةً بالأولويّةِ، لا لمعركةِ المشرقِ بالذاتِ (ما دامَ هذا الفصلُ من مذكّراتِه قدْ ضاعَ) بل للحربِ العالميّةِ الثانية.

صغار الناس وصغائر الأمور فالحالُ أنَّ هذه هي المسألةُ: إمكانُ القصِّ. ونحنُ باشَرْنا هذه المقارنَةَ بينَ مذكوراتِ الأقوياءِ ومذكوراتِ المغلوبينَ، ما يَتّصِلُ منها بأحداثِ المشرقِ سنة ١٩٤١، لِنُبْرِزَ للعيانِ صنفاً خاصّاً من عدمِ المساواةِ: وهو تفاوتُ الحقوقِ في آستيعابِ ما يَجْري (بمعنى الآستيعابِ الحرفيّ) وبالتالي في الإفصاحِ عنه.

ولكانَ مُستَحْسناً (ولكنّ هذا حديثٌ يَطول) أنْ نَتَقصّى أمرَ الآنقلابِ الّذي يُحدِثُه، على هذا الصعيدِ، آكتسابُ المغلوبِ صفةَ المتمرّدِ. فنحنُ نُلاحِظُ، على سبيلِ المثالِ، أنَّ تعديلَ الدستورِ اللبنانيّ من جانبِ مجلسِ النوّابِ الّذي ألغى صلاحيّاتِ الدولةِ المنتدبةِ، وبعدَه التدبيرُ العاثرُ الّذي آنْساقَ إليه المندوبُ الفرنسيُّ العامُّ جان هللو حينَ أقْدَمَ على آعتقالِ رئيسِ الجمهوريّةِ المُوَلّى حديثاً ورئيسِ حكومتهِ وأعضائِها، تَبْدو كلُّها وكأنّما نَقَلَتْ موهبةَ القصِّ من معسكرٍ إلى آخر. فإنَّ الخوري يُنْشِئُ عن أيّامِ تشرين الثاني تلكَ روايةً أجودَ من روايتَيْ سبيرس وكاترو[٥٧]. ومعنى الجودةِ هُنا أنَّ الراويَ يُهَيْمِنُ، من الموقعِ

(٥٧) الخوري، *مرجع سابق*، ج ١، ص ١٦ - ٧٤.

الّذي يَحتلُّه، على عددٍ أوفرَ من وجوهِ الحدثِ ومنْ سلاسلِ الوقائعِ الّتي تَنْتهي إلى الاتّحادِ فيه.

فإذْ فَقَدَ الفرنسيّونَ السيطرةَ على الوضعِ فَقَدوا معها المبادرةَ في إنشاءِ الروايةِ. حتّى أنَّ المبادرةَ لمْ تَنْتَقِلْ إلى جهةِ الإنكليزِ (ولو أنَّ مندوبَهم كانَ قد بَذَلَ ما لا يُبْذَلُ سعياً إلى هذه النتيجةِ) بل لَبِثَتْ (في ما يَتّصِلُ، على الأقلّ، بالأيّامِ الّتي آشْتدَّ فيها الآضطرابُ) في الجانبِ اللبنانيّ. وما الّذي هو أدَلُّ على ذلك من كونِ الغندورِ نقولا بسترس وَجَدَ نفسَه بغتةً مُجَلّلاً بأبّهةِ المناضلِ المطلوبِ من السلطةِ؟ تَرْوي مود فرج الله أنّه كانَ قدْ لَجأ إلى منزلٍ لحبيب مطران (قريبِهما المشترَكِ) في البقاعِ. ولمّا جاءَ عناصرُ الأمنِ الفرنسيّونَ في طلبِه، لمْ يَشْعُرْ إلّا وهو بين أكياسِ البطاطا، في شاحنةٍ إنكليزيّةٍ هَرَبَتْ به من المكانِ[٥٨]. وهو نفسُه يَقُصُّ نشاطَه السرّيَّ في أثناءِ معركةِ الاستقلالِ، فَيَسْتَرِدُّ عندَ ذلك عِزّةً كانَ قدْ ضَحّى بها مختاراً، وهو يَقُصُّ كيفَ أنَّ سبيرس طَلَبَ إليه ذاتَ يومٍ أنْ يَخْتَبِئَ خلفَ صخرةٍ في حديقتِه، لِيُسْمِعَه أحاديثَ متّصلةً بالآنتخاباتِ الرئاسيّةِ العتيدةِ، على أنْ يَنْقُلَها، بعدَ ذلك إلى بشارة الخوري. ولا يَفوتُه، وهو يَرْوي، أنْ يَلْفِتَ نَظَرَنا إلى أنَّ سبيرس «كانَ مُضيفاً غايةً في اللياقةِ فَزَوَّدَه طاولةً ومقعداً وصحفاً وشيئاً من الليموناضة»[٥٩].

وأمّا مود فرج اللّه الّتي تَقولُ إنَّ سبيرس كانَ لا يَزالُ يُناديها، سنة ١٩٥٢، بـ«لؤلؤتي البيضاء» والّتي تَخْتارُ عُنواناً لمقطعٍ من كتابِها

(٥٨) فرج الله، *مرجع سابق*، ص ١٢١ - ١٢٢؛ بسترس، *مرجع سابق*، ص ١١٢ - ١١٦.

(٥٩) بسترس، *المصدر نفسه*، ص ٩٩.

«Spears and I»، فقدْ بَحَثْنا عبثاً عن آسْمِها في مسردِ الأعلامِ الملحقِ بكتابِ الجنرالِ البريطانيّ[٦٠]. هذا معَ أنَّ في وسعِها أنْ تُلاحِظَ أنَّ الأخيرَ يَشْمَلُ آهتمامُه كلَّ شيءٍ حتّى أمتعةَ كاترو الشخصيّةَ[٦١]. ولا الليدي سبيرس، بكلِّ ما أوتِيَتْ من قريحةٍ روائيّةٍ تَسوقُها إلى الولعِ بالتفاصيلِ، جاءَتْ لـ«مود الصغيرة» على ذكرٍ. ولو في حدودِ الإشارةِ إلى عِلمِها بوجودِها. هذا مع أن عشرةَ خِرافٍ قدْ نُحِرَتْ أثناءَ تلكَ الرحلةِ إلى البقاعِ الشماليّ، وكانَتْ حَريَّةً بكلمةٍ لو أنْصَفَ المنصفونَ[٦٢]. ولو سَلَّمْنا بأنَّ سبيرس وعقيلَته ظلّا حريصَيْنِ على أنْ يَبْقى طيَّ الكتمانِ ما قَدَّمَتْه مود من خدماتٍ للاستخباراتِ البريطانيّةِ، فهلْ كانَ يُضيرُهما أنْ يَذْكُرا المآدبَ الّتي لا تُحصى؟

في مَعْمَعانِ هذا الآنحطاطِ المذهبِ، يَلْفِتُنا أنَّ مود ـ وهيَ إنكليزيّةُ الهوى، ولكنَّها منذُ نعومةِ أظفارِها، فرنسيّةُ اللسانِ ـ تُضْطَرُّ، حِفْظاً للكرامةِ أو آبتداعاً لها، أنْ تَتَّخِذَ لنفسِها مثلاً أعلى تَنْتَظِمُ من حوله السياسةُ والأخلاقُ. فهي تَقولُ لسبيرس الّذي يَلومُها لآمتناعِها عنِ الإفادةِ من نفوذِها في كسبِ الأموال: «كانَ لي مثلٌ أعلى وَسَعَيْتُ في خدمتِه»[٦٣]. وهي، بعدَ معركةِ المشرقِ، تُريدُ أنْ يَرْحَلَ الفرنسيّونَ. أنْ يَرحلوا أوّلاً من جوارِ دارتِها القريبِ. تَقولُ مثلاً إنَّها أَلْزَمَتْ كاترو بتعويضِها «هِرَّيْنِ سياميَّيْنِ رائعَيْنِ» من الهرِّ الّذي قَتَلَهُ جنودُه الأوباشُ،

(٦٠) فرج الله، المصدر نفسه، ص ١٠١ و١١٤.
(٦١) سبيرس، مرجع سابق، ص ٨ ـ ٩.
(٦٢) فرج الله، مرجع سابق، ص ١٠١ ـ ١٠٤.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١١٣.

حرّاسُ الأميراليةِ الفرنسيّةِ[٦٤]. وهي تُريدُ الفرنسيّينَ أنْ يَرحلوا عن البلادِ بعدَ ذلك. هي تُريدُ الاستقلالَ. وهي، من جهةٍ أُخرى، لا تُحِبُّ أنْ تَرُدَّ طالباً لخدمةٍ[٦٥]. هاتان الغايتانِ تَسْتَوِيانِ نِظاماً لحياتِها، في الحربِ، ونظاماً لِما تَرْويهِ من الحربِ. وهُما تُعينانِها على أنْ تكونَ شيئاً أكثرَ بقليلٍ من دميةِ أولئكَ الإنكليزِ الّذين تفانَتْ في خدمتِهم أيضاً. هكذا يَسَعُها أنْ تَبْتَنِيَ صورةً لبنانيةً بعضَ الشيءِ، أي شخصيّةً بعضَ الشيءِ، للحوادثِ. وما تُسَمّيه «مَثَلَ(ها) الأعلى» إنّما هو ملجأٌ لها من الاستلابِ وسبيلٌ تَلِجُه إلى القبضِ على ناصيةِ حياتِها وجعلِها موضوعاً لروايةٍ.

الرفض وعودة الروح

الخُلاصةُ أنَّ الحربَ العالميّةَ شيءٌ ساحقٌ ومترامي الأطرافِ. فلا يُحيطُ بأطرافِها إلّا مَنْ يَصْنَعونَها، أيْ كبارُ العالَمِ. لِذا تَنْزِعُ «مُذَكّرات» هؤلاءِ إلى الاستواءِ وتاريخَ الحربِ شيئاً واحداً. وأمّا الصغارُ فلا يَحِقُّ لهمْ أنْ يَرَوْا إلّا ما يَقَعُ لهم، أيِ القليلَ القليلَ بالقياسِ إلى الزلزالِ العامّ. بل إنَّ المرءَ مسوقٌ إلى السؤالِ إنْ كانَ الصغارُ يَعْرِفونَ حقّاً ما يَقَعُ لَهُم. على أنَّهُ يُوجَدُ، في التَقْديرِ الأقَلِّ، أمْرٌ واحِدٌ مُؤَكَّدٌ: وهو أنَّهُم يَعْرِفونَ ما يَرْفُضونَ. وهم، بفضلِ ما يَأتونَه من أفعالِ الرفضِ وبنسبةِ هذه الأفعالِ إلى غيرِها، يَتَيَسَّرُ لهمْ أنْ يُمَهِّدوا، إلى هذا الحدِّ أو ذاك، لِتَسَنُّمِهم موقعَ الراوي من الروايةِ. بل إنَّهم قدْ يَسْتَعيدونَ أيضاً مَوْقِعَ الذاتِ أو الفاعلِ من أفعالٍ يَتَّخِذونَها لرواياتِهم مداراً.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٥.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٠١.

لبنان في أوكسفورد: شقاقاً ووفاقاً

(أ)

كَثُرَتْ في العامَيْنِ الأخيرَيْنِ كُتُبٌ مَوْضوعُها الحربُ اللبنانيةُ، هيَ مجاميعُ أوراقٍ مُقَدَّمةٍ إلى ندواتٍ. عُقِدَ معظمُ هذهِ الندواتِ خارجَ لبنانَ، وكانَ تكاثُرُها هو السببَ، بطبيعةِ الحالِ، في كثرةِ الكتبِ الصّادرةِ عن بعضِها. ذلكَ بأنَّ بعضَها الآخرَ لا تَصْدُرُ عنه كتبٌ، وقد لا يُعِدُّ المشاركونَ فيه أوراقاً أصلاً، بلْ يَكْتَفي بصَوْغِ خُلاصةٍ للمناقشاتِ تُوَزَّعُ توزيعاً محدوداً.

والكتبُ الجديدةُ موزعةٌ بينَ اللغاتِ الثلاثِ: العربيةِ والفرنسيّةِ والإنكليزيةِ. وأماكنُ صدورِها متفرّقةٌ أيضاً، ما بينَ لبنانَ وبريطانيا والأردنّ. أمّا العلّةُ المُرَجِّحَةُ لإقبالِ المُنْتدينَ على البحثِ في المُشْكِلِ اللبنانيّ ـ سواءٌ جُمِعَتْ أبحاثُهم في كتبٍ أو لمْ تُجْمَعْ ـ فهي أنَّ العامَيْنِ المنصرمَيْنِ كانا شَهِدا سعياً حثيثاً لجعلِ انتخابِ ١٩٨٨ الرئاسيّ محطّةً

قــــراءة لـــــ *Lebanon: A History of Conflict and Consensus*, Edited by Nadim Shehadi and Dana Haffar Mills, with an introduction by Kamal Salibi, London, Center for Lebanese Studies and I. B. Tauris and Co. Ltd., 1988.

نشرت في *مجلة الدراسات الفلسطينية*، العدد ٣، صيف ١٩٩٠، بيروت

يَنطَلِقُ منها «قطارُ الحلِّ» الشهيرُ. وهو سعيٌ لم يُوْقِفْهُ آمتناعُ إجراءِ الانتخابِ المذكورِ مدّةَ عامٍ أو يَزيدُ، تَخلَّلَتْهُ الحربُ الجديدةُ الّتي أفضَتْ إلى آتّفاقِ الطائفِ... هذا السعيُ صَحِبَتْهُ تعبئةٌ لـ«المُثقّفينَ»، على آختلافِ أصنافِهم، آتّخذَتْ صورةَ الندواتِ الراميةِ إلى رسمِ صورٍ إجماليّةٍ للمشكلِ تُفضي عادةً إلى آفاقٍ للحلِّ يَتلَمَّسُها المنتدونَ. وعليه، دَخلَتْ كلمتا «السلامِ» و «إعادةِ البناءِ» في عناوينِ العديدِ من الندواتِ، تفاؤلاً. غيرَ أنَّ هذه الفئةَ من اللقاءاتِ (المتفائلةِ) لم يَصْدُرْ عنها كتبٌ إلى الآنَ، وإنْ كانَتْ أوراقُ واحدٍ أو آثنينِ منْها قدْ تُطْبَعُ، على ما عَلِمْنا... أمّا الكتبُ الصادرةُ فيَغْلِبُ في عناوينِها ذكرُ «أبعادِ الأزمةِ» و «الذاكرةِ» و «التاريخِ». ويَتّخِذُ أشدُّها رغبةً في النضالِ عنواناً له «الثقافة والتغيير».

هذا، ولا بدَّ من الإشارةِ إلى أنَّ توخّيَ شيءٍ من التنوعِ الطائفيِّ والسياسيِّ في معظمِ هذه الندواتِ، من جهةٍ، والميلَ إلى دعوةِ بعضِ الأجانبِ المُهتمّينَ من جهةٍ أُخرى، هما ما حَمَلَ منظّمي الندواتِ على عقدِ أكثرِها خارجَ لبنانَ؛ إذْ يَبْدو الجمعُ بينَ هذينِ الأمرينِ معَ حِفْظِ حُرّيّةِ الكلام مُتعذّراً، في أغلبِ الحالاتِ، على الأرضِ اللبنانيةِ. فكانَ أنْ شَهِدَتْ قبرصُ عدّةً من هذه اللقاءاتِ لقربِها. وعُقِدَتْ لقاءاتٌ أُخرى في فرنسا وألمانيا وبريطانيا والولاياتِ المتّحدةِ والأُردنِّ. وآشْتَرَكَ في التمويلِ والتنظيمِ هيئاتٌ متنوّعةٌ، من اليونسكو إلى منتدى الفكرِ العربيِّ، إلى مجلسِ كنائسِ الشرقِ الأوسطِ، إلى بعضِ الجامعاتِ الأميركيةِ. على أنَّ لبنانيّي المَهاجرِ أيضاً (وبعضُهم ذو حضورٍ في هذه المؤسّساتِ على آختلافِها) أنْشَؤوا مراكزَ خاصّةً بدراسةِ الشؤونِ اللبنانيةِ، وَقفَتْ جانباً من جهدِها، على الأقلِّ، على التهيئةِ لمثلِ هذه اللقاءاتِ وتوفيرِ المالِ

لنفقاتِها وتنظيمِها والسعيِ لنشرِ الأوراقِ المقدّمةِ إليها.

بينَ منظّمي الندواتِ الّتي صَدَرَتْ أعمالُها في كتبٍ مؤخّراً هيئاتٌ ثقافيةٌ مقيمةٌ من متخرّجي المقاصدِ الإسلاميةِ إلى راهباتِ القلبينِ الأقدسينِ، ومن الحركةِ الثقافيةِ ـ أنطلياس، إلى الجمعيةِ اللبنانيةِ للسلمِ الأهليِّ الدائمِ. لكنَّ الحركةَ الثقافيةَ نفسَها نَشَأَ لها فرعٌ في باريسَ. وفي واشنطن نَشَأَ «مركزُ السلام وإعادة البناء في لبنان». وقبلَهُما أنْشَأَ لبنانيّونَ، في المملكةِ المتّحدةِ، «مركز الدراسات اللبنانية في أوكسفورد». وهذا الأخيرُ يَسوغُ آعتبارُه أوْفَرَ المراكزِ المذكورةِ نَشاطاً. فهو مُمَثَّلٌ، عادةً، في اللقاءاتِ الّتي تَعْقِدُها الهيئاتُ الأُخرى، وقدْ يُشارِكُ في تنظيمِها وتمويلِها. وهو قدْ أصْدَرَ إلى الآنَ، بالإنكليزيةِ، جملةً صالحةً من الكرّاساتِ يَتحَصَّلُ منها مُجْتَمِعَةً مَلَفٌّ مُتَنَوِّعٌ لمجتمعِ لبنانَ ولأزمتِه، هو سلسلةُ خلاصاتٍ لِما وَصَلَ إليه فكرُ مختصّينَ بارزينَ بالشؤونِ اللبنانيةِ، من عربٍ وأجانبَ. وهو رَعى أيضاً تأليفَ كتابِ كمال الصليبيِّ *بيت بمنازل كثيرة*، الّذي كانَ له وقعٌ في ميدانِه أصْدى له كثيرونَ. وهو أخيراً، نَظَّمَ سنةَ ١٩٨٧، في أوكسفورد، ندوةً غَلَبَ فيها حضورُ المؤرّخينَ، وإنْ لم تُقْتَصَرْ عليهم، وضَمَّ أوراقَها، بعدَ ذلكَ، كتابٌ هو الّذي نَعْرِضُ له في هذهِ العُجالةِ.

(ب)

يَنِمُّ العنوانُ المختارُ للندوةِ وللكتابِ: «لبنان، تاريخ شقاق ووفاق»، على هذه الرغبةِ في جمعِ خلاصاتِ الماضي. والماضي المعتبرُ هنا يَرْقى في ورقَتَيْنِ من أوراقِ الندوةِ إلى أوائلِ القرنِ الثامنَ عشرَ أو أواسطِه. أمّا

سائرُ الأوراقِ فَتَنْتَشِرُ على المدّةِ المتراميةِ بينَ الثلثِ الثاني من القرنِ التاسعَ عشرَ ويومِنا الحاضرِ. وليسَ هناك مِن تتابُعٍ للأوراقِ يُقرِّبُها من التغطيةِ التامّةِ، أو المنظّمةِ على الأقلّ، لماجرياتِ هذه المدّةِ. بلِ الكتابُ (شأنُه شأنُ كتبِ الندواتِ، عادةً) حصيلةُ مفاوضةٍ ما بينَ موضوعِ الندوةِ العامِّ وكفاياتِ المشاركينَ وأمزجتِهم المنهجيةِ والحقليّةِ، على آختلافِها. مثالُ ذلك أنَّ ورقةً تَدْخُلُ في بابِ التاريخِ السياسيِّ بأعمِّ معانيه، موضوعُها «تطوّر النظام السياسيّ اللبنانيّ في إطار النزاعات الإقليمية والمحلّيّة من ١٨٤٠ إلى ١٨٦٠»، تليها في الكتابِ ورقةٌ تَنْتَمي إلى التاريخِ الاجتماعيِّ وتَخْتارُ لنفسِها فيه مداراً ضيّقاً نسبياً هو «زحلة ودير القمر: بلدتان ـ سوقان... في حرب ١٨٦٠ الأهلية». ومن أمثلةِ التبايُنِ نفسِه، أيضاً، أنَّ ورقةً موضوعُها «مجلس إدارة جبل لبنان» في عهدِ المتصرفيةِ، تَليها أُخرى مُكرّسةٌ لـ«التنافس الفرنسيّ البريطانيّ في الشرق الأوسط وأثره في المشكلة اللبنانية»، بينَ عهدِ الاحتلالِ المصريِّ وآستقلالِ ١٩٤٣.

على أنَّ ترتيبَ فصولِ الكتابِ لا يُعَدُّ، على الرغمِ من ذلك، عشوائياً. فالمراحلُ حاضرةٌ كلُّها، في تواليها الزمنيِّ، من حركاتِ القرنِ الثامنَ عشرَ الفلّاحيةِ إلى الحربِ الراهنةِ. والزوايا متكاملةٌ أيضاً، من الصراعاتِ بينَ الدولِ إلى الإصلاحِ العثمانيِّ، إلى العلاقاتِ الطائفيةِ، إلى الاقتصادِ السياسيِّ وتشكيلاتِ المجتمعِ المدينيِّ، ومن الوصفِ التاريخيِّ إلى آقتراحِ الصيغِ لإعادةِ البلادِ إلى سويّةِ السلامِ الأهليِّ. هذه الزاويةُ الأخيرةُ ـ أيِ آقتراحُ الصيغِ ـ آستَدْعَتِ الخروجَ من دائرةِ المؤرّخينَ وإشراكَ نفرٍ من «مهندسي» النظمِ السياسيةِ في الندوةِ، جُعِلَتْ أوراقُهم بمثابةِ خاتمةٍ وأفقٍ لمحتوياتِ الكتابِ.

لا نَرانا قادرينَ، هنا، على الخروجِ بمُلَخَّصٍ تامٍّ لأوراقٍ هي على هذا القدرِ من تنوّعِ الزوايا والمداراتِ. وإنَّما نَقْصُرُ همَّنا على الجديدِ اللّافتِ الّذي يَمْنَحُ الكتابَ قيمةً نَراها آستثنائيةً، وعلى مظاهرِ الضعفِ الّتي جَعَلَتْ بعضَ أوراقِ الكتابِ تَبْدو أوراقاً ميتةً.

في تاريخِ «العامّة»، أهلِ الجبلِ اللبنانيِّ، بينَ وسطِ القرنِ الثامنَ عشرَ وأوائلِ القرنِ العشرينَ، يَأتي إدموند بورك الثالثُ بجديدٍ هو التّوسيعُ الأقصى لزاويةِ النظرِ. فإنَّ دراسةَ الحركاتِ العامّيّةِ، هنا، يُعَوِّلُ فيها على المقارنةِ، فَتَخْرُجُ من الإطارِ اللبنانيِّ (ومن الإطارِ السوريِّ ـ اللبنانيِّ الّذي أدْرَجَها فيه عبد الله حنّا) لِتَقْرِنَ «الحركاتِ» اللبنانية بنظائرِها المتناثرةِ بينَ أقطارِ المشرقِ العربيِّ كلِّها، وفيها مصرُ، وأقطارُ المغربِ، ذَهاباً إلى صقليةَ ثمّ إلى إيرلندا. ولا تَعْدو المقارنةُ إشاراتٍ، بعضُها واضحٌ وبعضُها الآخرُ يَبْدو محتاجاً إلى فضلِ تَمْحيصٍ لم يَكُنْ لِيُتيحَه ضيقُ مجالِ النصِّ. وإذا كانَتِ المقارنةُ توحي بالشبهِ بينَ بعضِ الحركاتِ على بعدِ الشّقةِ، فإنها توحي أيضاً بتباينِ الأسبابِ والصورِ من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ. في بابِ الشبهِ، مثلاً، يَدْخُلُ التذكيرُ بآنتفاضاتِ المرحلةِ الممتدّةِ بينَ سنةِ ١٨٢٠ وسنةِ ١٨٧٠ في صقليةَ وإفضائِها إلى نشأةِ المافيا الّتي كانَتْ، في أوّلِ أمرِها، قريبةً ـ من حيثُ التكوينُ ـ إلى الرابطةِ الّتي كانَتْ تَجْمَعُ ما بينَ الزعماءِ الجبليّينَ والقبضاياتِ من أزلامِهم في مواجهةِ التمرّدِ الفلّاحيِّ. وفي بابِ التباينِ، يَجِدُ بورك أنَّ آنتفاضاتِ المرحلةِ الأولى يَنْتَظِمُها (في أقطارٍ مختلفةٍ) الاحتجاجُ على تفاقمِ العبءِ الضريبيِّ. أمّا المرحلةُ الثانيةُ (بعدَ سنةِ ١٨٤٠) فَتَظْهَرُ حركاتُها، قبلَ كلِّ شيءٍ، ردّاً على زجِّ الزراعةِ في الدورةِ الرأسماليةِ، وعلى محاولاتِ النهوضِ العثمانيِّ. أخيراً، تَتّسِمُ

انتفاضاتُ المرحلةِ الثالثةِ في مصرَ بخاصّةٍ (بعدَ سنةِ ١٨٨٠) بظهورِ علاقاتِ السوقِ مداراً مباشراً للنضالِ الفلّاحيِّ (من الإضرابِ عن أداءِ الرَّيْعِ إلى إضرابِ العمّالِ الزراعيّينَ... إلخ)، وبدخولِ الدولةِ مباشرةً، أيْ بقواها المُنتظمةِ، إلى الريفِ، ومعَها ظلُّ السيطرةِ الغربيةِ.

مُقارنةٌ أُخرى أضيقُ نِطاقاً بكثيرٍ، هي تلكَ الَّتي تَعْقِدُها ليلى فوّاز (الَّتي نَعْرِفُ لها كتاباً عن بيروتَ القرنِ التاسعَ عشرَ) ما بينَ مَسْلَكِ زحلة ومَسْلَكِ ديرِ القمرِ في مواجهةِ ١٨٦٠ الأهليّةِ. تُلاحِظُ الكاتبةُ اختلافَ السلوكِ على الرغمِ من التشابهِ في الدورِ والموقعِ. وتَخْلُصُ إلى إشارةٍ نحنُ مُحتاجونَ إليها، على بساطتِها، بسببِ استغراقِنا في الطوائفِ، هذه الأيّامَ، وتناسينا مكوّناتٍ أُخرى للمجتمعِ اللبنانيِّ ذاتِ أهمّيّةٍ. إشارةُ ليلى فوّاز هي إلى الانتماءِ المحلّيِّ الَّذي قدْ يَعْدِلُ الانتماءَ الطائفيَّ أو يَفوقُه قدرةً على رسمِ حدودِ الهويّاتِ المتقابلةِ...

بعد هذا تَميلُ بنا ورقةُ يوسف الشويريّ، شيئاً ما، نحوَ التاريخِ السياسيِّ، من غيرِ أنْ نُغادِرَ فعلاً زاويةَ الدراسةِ الاجتماعيةِ. تَتَتبّعُ الورقةُ نشأةَ «الوطنيةِ» اللبنانيةِ في «لبنانَ الجديدِ» الَّذي وُلِدَ منذُ نظامِ شكيب أفندي بتأثيرٍ مشتركٍ من الإصلاحِ العثمانيِّ والتوسّعِ الأوروبيِّ. لمْ تَنْشَأْ «الوطنيةُ» في لبنانَ وحدَه، إذْ إنَّ الكلمةَ شاعَتْ تحتَ أقلامِ مُثقّفي العربِ والموظّفينَ منهم بصورةٍ عامّةٍ، بعدَ سنةِ ١٨٥٦. لكنَّ الوطنيةَ اللبنانيةَ التصقتْ بالطائفةِ المارونيةِ وجَسّدَتْها الكنيسةُ. في هذا النطاقِ، يَرى الشويريُّ دورَ الكنيسةِ التّحريريَّ، وعلى رأسِها البطريركُ بولس مسعد. فالكاتبُ لا يَأْنَسُ من البطريركِ (الَّذي شَدَّدَ مؤرّخونَ كثيرونَ على أصولِه العامّيّةِ) عداءً لصورةِ العلاقاتِ الإقطاعيةِ. إذِ الكنيسةُ كانَتْ

قدْ غدَتْ مالكَ الأرضِ الأوّلَ في الجبلِ، ولم تُغادِرْ هذا النَّسَقَ في علاقاتِها بفلّاحيها، وإذِ البطريركُ ذو منشأٍ مؤسّسيٍّ محافظٍ، تَحَصَّلَ من تربيتِه في مجمعِ الإيمانِ الفاتيكانيِّ، ودلّ عليه أنَّ المطارنةَ الَّذينَ انتَخَبوهُ هم أنفسُهم الَّذين انتَخبوا سَلَفَيْه، وأنَّ الكنيسةَ كانَتْ، في أربعيناتِ القرنِ، تُلِحُّ في المطالبةِ بعودةِ بشيرِ الثاني، ركنِ النظامِ القديمِ، إلى السلطةِ. أمّا حقيقةُ موقفِ الكنيسةِ فيَراها الشويريُّ في العداءِ لحركةِ الإصلاحِ العثمانيةِ المُهَدِّدةِ لسلطانِها، وفي هذا التوجّهِ «الوطنيِّ» الآيلِ إلى مقاومةِ كلِّ صيغةٍ تُقَوّي نفوذَ الدولةِ المباشرِ في حكمِ الجبلِ.

في ورقةِ أنجن دنيز أكرلي تَتَراءى مسيرةُ «الوطنيةِ اللبنانيةِ» الطويلةُ نحوَ تكوينِ مؤسّسةٍ مختلطةٍ (طائفياً) لها، عبرَ كسبِ نوعٍ من حرّيّةِ الحركةِ، في مواجهةِ المتصرّفِ والآستانةِ معاً، لمجلسِ إدارةِ المتصرفيةِ. يَبْدو الهمُّ الماليُّ طاغياً، هنا أيضاً، طغيانَه على جملةِ العلاقةِ في العهودِ العثمانيةِ، ما بينَ كرسيِّ السلطنةِ ووُلاتِها وجماعاتِها وأقاليمِها... والمُتَصَرِّفُ يَتَواطَأُ أحياناً معَ المجلسِ على تضخيمِ بندِ «المهملاتِ» الَّذي لا رقابةَ لاستانبولَ عليه في الميزانيةِ، بحيثُ يُصْبِحُ هذا البندُ ميزانيةً قائمةً برأسِها. لكنَّ المجلسَ، في نهايةِ الأمرِ، يَصْلُبُ عودُه في مواجهةِ الحاكمِ. وكانَ الشويريُّ رَأى في هذا المجلسِ، وفي مَسْلَكِه بينَ سنةِ ١٩١٨ وسنةِ ١٩٢٠، امتداداً لخطِّ الإصلاحِ العثمانيِّ في مواجهةِ التّيّارِ الموالي لفرنسا، والآخرِ المُحَبِّذِ لدولةٍ مارونيةٍ خالصةٍ. أمّا أكرلي فَيَرى في هذه المرحلةِ الأخيرةِ (وهو يجعلُ بدايَتَها أيّامَ أوهانس) مرحلةَ نضجٍ مُؤسَّسيٍّ لمَجْلِسٍ هو الَّذي كانَ اللبنانيونَ مُفْتَقِرينَ إليه ليَتَحَكَّمَ في خصوماتِهم وليَشْتَدَّ به أزرُهم في الصراعِ بينَهم وبينَ

الحاكم. وهو يُشدِّدُ على أن تجربةَ هذهِ المؤسّسةِ كانَتْ، لاحقاً، مصدَر خبرةٍ للّبنانيينَ في الحكمِ وفي السعيِ للاستقلالِ.

تَتَخلّلُ هذه الأوراقَ ورقةٌ لجوزف أبو نهرا تَتَناوَلُ تاريخَ النظامِ السياسيِّ في لبنانَ، بينَ الفتحِ العثمانيِّ وعهدِ المتصرفيةِ. لكنَّ البحثَ مُرَكّزٌ فيها على العقودِ الثلاثةِ الممتدّةِ بينَ الاحتلالِ المصريِّ ونظامِ المتصرفيةِ الأساسيِّ. هذه الصفحاتُ تَسْتَعيدُ جملةَ الأوصافِ الّتي وَضَعَها للبنانَ صفٌّ من المؤرّخينَ كانَتْ صناعتُهم، في حقيقةِ أمرِها، تبريرَ الحاضرِ وتثبيتَ موازينِه. و «الملجأُ»، و «آستقلالُ» الجبلِ، و «التعايشُ الدرزيُّ ـ المارونيُّ»، ونشوءُ وعيٍ «ذي طابعٍ قوميٍّ» منذُ بدايةِ القرنِ الثامنَ عشرَ(!)، هي أبرزُ أركانِ التاريخِ اللبنانيِّ في صورتِه هذه ـ وكأنّما لمْ يَجِدَّ جديدٌ في روايةِ التاريخِ اللبنانيِّ منذُ فيليب حتّي، بَلْهَ بولس نجيم...

أمّا الورقةُ الّتي تَمُدُّ جسراً بين هذا القسمِ من الكتابِ وتاليه، فهي بحثُ جون سبانيولو في الصراعِ الفرنسيِّ ـ البريطانيِّ بينَ ظهرانَيْنا. وهي طويلةٌ نسبياً، وتُغَطّي ما يَزيدُ على قرنٍ من تاريخِ هذا الصراعِ. وأظهرُ ما تَخْلُصُ إليه أن هاتَيْنِ الدولتينِ فَعَلَتا (بعدَ خروجِ إبراهيم باشا) كلَّ ما كانَ من شأنِه فصلُ مجرى التاريخِ اللبنانيِّ عن تاريخِ الجوارِ. على أنّها تَعودُ لِتَخُطَّ حَدّاً للدورِ الخارجيِّ فَتُصَرِّحُ، مثلاً، بأنَّ النظامَ اللبنانيَّ نَجَحَ، خلالَ العشريناتِ والثلاثيناتِ، مع وجودِ الانتدابِ، في جَذْبِ الجماعاتِ الطائفيةِ إليه، أكثرَ ممّا نَجَحَ الفرنسيونَ في فرضِ أنفسِهم على هذه الجماعاتِ نفسِها. ولا يُقاومُ الكاتبُ رغبتَه في تسجيلِ ما يَراه سخريّةً من سخرياتِ التاريخِ، وهو أنَّ أوروبا تَرْتَدُّ اليومَ إلى «تعدديّةٍ» لا

تَخْلو من قرابةٍ بالصيغةِ العثمانيةِ، فيما يَجِدُ لبنانُ نفسَه مُخَيَّراً بينَ الاضمحلالِ فيما هو أوسعُ منه والتحوّلِ إلى «دولةٍ قوميةٍ»...

(ج)

ما يُسَجَّلُ لندوةِ أوكسفورد، بعدَ هذا، إيلاؤُها عنايةً آستثنائيةً نسبياً لمرحلةِ الانتدابِ. وهي مرحلةٌ لا تَزالُ تُهْمَلُ كثيراً، على الرغمِ ممّا لها من صفةٍ تأسيسيةٍ، على صُعُدٍ مختلفةٍ، للبنانَ الحاضرِ. فلا يُقاسُ الانتباهُ الّذي يُخَصُّ به ربعُ القرنِ الممتدُّ من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٤٣ بذاك الّذي يَحْظى به مثلاً ربعُ القرنِ الممتدُّ من سنةِ ١٨٤٠ إلى سنةِ ١٨٦٤...

نَجِدُ لفادية كيوان، في أوّلِ هذا القسمِ من الكتابِ، بحثاً شيّقاً في «صورةِ لبنانَ الكبيرِ عندَ الموارنةِ». وأوّلُ ما يُشْعِرُنا به البحثُ هذه الحيويةُ السياسيةُ عندَ لبنانيّي ما بعدَ الحربِ الأولى، ونحنُ نَتَلَمَّسُها في كثرةِ التيّاراتِ الّتي كانَتْ تَتَنازَعُهم في تلك الأيّامِ. وتَرُدُّ الكاتبةُ الاعتبارَ إلى نقطةٍ قَلّما يُبْرِزُها المؤرّخونَ، على أهمّيّةِ دَلالتِها وأثرِها اللاّحقِ، وهي وجودُ معارضةٍ مارونيةٍ لتكبيرِ لبنانَ إلى جانبِ معارضةِ الوحدويّينَ السوريّينَ لآستقلالِه. ثمّ تَتَوالى إشاراتٌ لا تَقِلُّ عن هذه أهمّيّةً: إلى آطّرادِ الانقسامِ في صفوفِ الموارنةِ والبحثِ عن أحلافٍ خارجَ الطائفةِ كلّما آنتَقَلَ مزيدٌ من السلطةِ إلى أيدي اللبنانيّينَ، وإلى ضيقِ المروحةِ الاجتماعيةِ للطواقمِ السياسيةِ، وإلى الاضطرابِ الكثيرِ في العلاقاتِ المارونيةِ ـ الفرنسيةِ، وخشيةِ الموارنةِ أنْ «يَبيعَهُمُ» الفرنسيّونَ لمفاوضيهمُ السوريّينَ أو أنْ يُقَوّوا عليهم طوائفَ أُخرى، وإلى إيمانٍ

الساسةِ الموارنةِ الوطيدِ بحقّهِم في زعامةِ لبنانَ لأنّهم مُنْشِئوهُ، وإلى تنازعِ الموارنةِ (في مواجهةِ إمكانِ الإلحاقِ بسوريا) بينَ التعويلِ على الضماناتِ الفرنسيةِ، وبينَ كسبِ الطوائفِ الأُخرى إلى صفِّ الصيغةِ اللبنانيةِ... إلخ.

هذا، ولا يُضيرُ ورقةَ فادية كيوان أنْ يَكونَ بعضُ النقاطِ فيها مثاراً لريبتِنا. من ذلك مَثَلاً قراءتُها «الإدِّيَّةُ» لخطّةِ إميل إدّه الإصلاحيةِ الّتي لَقِيَتْ معارضةً أنْتَهَتْ إلى إفشالِها سنة ١٩٢٩. نَخُصُّ من هذه القراءةِ عثورَها في الخطّةِ المذكورةِ على سعيٍ لـ«دمجِ الأطرافِ في الكيانِ» نَرى أنَّ الكاتبةَ تَتَوَهَّمُ وجودَه في «مركزيةِ» إدّه الإداريةِ وفي «عقلانيتِه» الماليةِ، وهما واقعتانِ. غيرَ أنّنا لا نَمْلِكُ إلّا الموافقةَ على أنَّ الاستغناءَ عن حمايةِ الدولةِ الكبرى كانَ يَجِبُ أن يَحُلَّ محلَّه وفاقٌ طائفيٌّ واسعٌ، وتقليصٌ للفوارقِ الاقتصاديةِ الاجتماعيةِ، وثقافةٌ سياسيةٌ توحيديةٌ. ولا نَمْلِكُ إلّا الموافقةَ أيضاً على أنَّ سياسةَ الموارنةِ لم تَكُنْ في مستوى مشروعِ «الدولةِ الديمقراطيةِ الحديثةِ»، وإنْ كانَ يَجِبُ ألّا تُعْزَلَ هذه السياسةُ عن حركةِ النظامِ كلِّه ومواقفِ أطرافِه الطائفيةِ الأُخرى. ذلكَ بأنَّ قادةَ الطوائفِ ـ على حدِّ قولِ الباحثةِ ـ لم يَكُنْ لهم من مصلحةٍ في تأسيسِ الأُمّةِ...

لا يَتَوَصَّلُ رغيد الصلح إلى إكمالِ الصورةِ من الجهةِ المقابلةِ، جهةِ المعارضةِ الإسلاميةِ (والانضواءِ الإسلاميِّ في المشروعِ اللبنانيِّ أيضاً). فهو يَقْصُرُ هَمَّهُ على رصدٍ «فوقيٍّ» لسلوكِ المعارضةِ المنظّمةِ في عُصَبٍ وأحزابٍ. وأهمُّ ما يُشَدِّدُ عليهِ وجودُ حزبٍ لم يَكُنْ وجودُه معروفاً لسنواتٍ خَلَتْ، هو «الحزبُ القوميُّ العربيُّ» الّذي كانَ له بعضُ الانتشارِ

في أقطارِ المشرقِ المختلفةِ. وإذا كانَتْ ورقةُ دومينيك شوڤالييه قد أُدْرِجَتْ في الكتابِ مفصولةً عن نَصّي الصلحِ وكيوان، فهيَ تَبْدو في بحثِها في موقفِ اللبنانيّينَ من الدولةِ متوّجةً لهما، ولو أن كاتبَها يَسْتَغْني، في الغالبِ، بالإشارةِ عن التمحيصِ.

هو يَبْدَأُ بالأسفِ لافتقادِه الدولةَ واقعاً يُعْتَدُّ به في رسائلَ كَرَّسَها جامعيّونَ لبنانيّونَ في ثلاثيناتِهم لتاريخِ بلدِهم المعاصرِ. هذه الدولةُ نَشَأَ بنشأتِها، في أوّلِ أيلول/سبتمبر ١٩٢٠، شيءٌ جديدٌ كلّيّاً، لا تُبيحُ جِدَّتُه، في نظرِ شوڤالييه، المضيَّ في الترويجِ لخرافةِ لبنانَ الأزليِّ وما شاكَلَها. وهو يَرى، مستنداً إلى النصوصِ التأسيسيّةِ، أن ما أَنْشَأَهُ غورو في ذلك التاريخِ كانَ دولةً لا أكثرَ من هذا ولا أقلَّ.

وبعدَ أنْ يُلاحِظَ الكاتبُ ميلَ اللبنانيّينَ هذا إلى تجاهلِ موطنِ الوحدةِ في تجربتِهم، يَصِلُ إلى موطنِ الفرقةِ. فَتَصْدُرُ عنه هنا أيضاً ملاحظاتٌ جديرةٌ بمزيدٍ من التأمّلِ تؤولُ إلى التمييزِ بينَ «طبقاتٍ» عدّةٍ في تاريخِ الطائفيةِ. يَقولُ شوڤالييه إنَّ الانتدابَ الفرنسيَّ لم يَخْتَرِعِ النظامَ الطائفيَّ. ويُشيرُ، إثباتاً لهذا، إلى طبقةٍ ثانيةٍ من تكوينِ هذا النظامِ يَجْعَلُ أصلَها في سعيِ الدولةِ العثمانيةِ للتسويةِ ما بينَ أوضاعِ الطوائفِ الحقوقيةِ في القرنِ التاسعَ عشرَ. ويُسَجِّلُ، أخيراً، أنَّ للتسويةِ المذكورةِ مستنداً شرعياً أَقْدَمَ منها كثيراً؛ إذْ هو يَرْقى إلى ترتيبِ أوضاعِ الذّمّيّينَ في العهودِ الإسلاميةِ الأولى. فقد أَمْكَنَ لسكّانِ البلادِ المفتوحةِ أن يَحْفَظوا هويّاتِهم ومصالحَهم، في تلكَ العهودِ، بفضلِ تضامنِهم في إطارِ طوائِفِهم...

(د)

قبلَ ورقةِ شوڤالييه هذه بنصَّيْنِ آثنين، يَبْدَأُ القسمُ الأخيرُ من الكتابِ (فيما نَرى...) وهو المُكرَّسُ لمجتمعِ الحربِ وعشاياها ولصنعِ الحلّ. من ورقةِ سمير خلف وغيلان دونوي (وموضوعُها «الشبكاتُ المدينيةُ والنزاعُ السياسيُّ») نَكْتَفي بملاحظةٍ وحيدةٍ نَقْطِفُها هنا وهي أنَّ الحملَةَ على أجهزةِ المخابراتِ الشهابيّةِ (المكتبِ الثاني وشبكاتِه) ثمّ تفكيكَها، رافقا تركيزَ المنظّماتِ الفلسطينيةِ في لبنانَ، مع نهايةِ الستّيناتِ ومطلعِ السبعيناتِ. فكانَ أنْ وَجَدَتْ هذه المنظّماتُ «شبكاتٍ» أحياءٍ وقرابةٍ في المدنِ كانَتْ قدْ غادَرَتْ أحضانَ المكتبِ الثاني تَوّاً وباتَتْ «حرّةً» مستعدّةً لحملِ «القضيةِ» الجديدةِ. أمّا ورقةُ نبيل بيهم في «المجالِ المدينيّ والمجالاتِ السياسيّةِ»، وهي مكرّسةٌ لـ«المدينةِ والدولةِ والطوائفِ في بيروتَ حول عام ١٩٧٥»، فآختارَ الناشرانِ أن يُدْرِجاها فصلاً سادسَ عشرَ من الكتابِ، بعيداً عن ورقةِ خلف ودونوي الّتي جَعَلاها فصلاً عاشراً، على ما بينَ النّصّيْنِ من قرابةِ الموضوعِ. من ورقةِ بيهم هذه نَرى أنْ نُشيرَ، بالإضافةِ إلى العنايةِ بالوصفِ والدقّةِ في التصنيفِ، إلى هذا التمييزِ ما بينَ «مبدأِ الدولةِ» و «مبدأِ المدينةِ» الّذي يُخَمِّنُ القارئُ ما يَنْطَوي عليه من خصبٍ، لكنّه لا يَزالُ، في هذا النصِّ، غيرَ مُسْتَوْفٍ حقَّه من الوضوحِ.

ومن الأوراقِ الّتي تَتَوَسَّطُ هذين النصَّيْنِ «المدينيّيْنِ» ورقةُ جورج قرم، وهي أَمْيَلُ منهما إلى السياسةِ: وفيها يَعودُ الكاتبُ إلى وجهةٍ في النظرِ إلى الحربِ كانَ قدِ آختَطَّها في كتابٍ له صَدَرَ قبلَ الندوةِ بشهورٍ. هنا تُنْزَعُ عن الحربِ صفةُ المواجهةِ بينَ الجماعاتِ الطائفيةِ ويُسْتَغْنى عن

تفسيرِها بـ«إخفاقِ الدولةِ في مُهِمّتِها الاجتماعيةِ». ثمّ يُرَدّ الاعتبارُ إلى عواملَ إقليميةٍ يَرى الكاتبُ أنّ الدراسينَ لا يُعطونَها حقَّها في الغالبِ. أخيراً، يَدْخُلُ في الصورةِ ما يُسَمّيهِ الكاتبُ «النظامَ الميليشيويَّ» وهو متّصلٌ عندَه بالعواملِ الإقليميةِ الآنفةِ الذكرِ. هذا النظامُ يَقَعُ عبؤُه على «المدنيّينَ الأبرياءِ» الّذين ما فَتِئوا يُواجهونَه بمقاومةٍ تُبالِغُ وسائلُ الإعلامِ الخارجيّةُ في إهمالِها...

أمّا صِيَغُ الحلِّ (معَ ما تَفْتَرِضُه من تحليلٍ «بنيويٍّ» للمشكلِ) فَنَقَعُ عليها في ثلاثِ أوراقٍ هي الفصولُ الحاديَ عشرَ والثالثَ عشرَ والرابعَ عشرَ من الكتابِ، ونَقَعُ على تكملةٍ «جنوبيةٍ» لها هي ورقةُ الوزيرِ علي الخليل المُدْرَجَةُ في آخرِ الكتابِ. أشدُّ هذه الأوراقِ أسْراً وأكثرُها إحكاماً ورقةُ مايكل هدسون «مشكلةُ السّلطةِ الحاكمةِ في السياسةِ اللبنانيةِ». ولا عَجَبَ من الأمرِ؛ إذِ الكاتبُ هو نفسُه صاحبُ *الجمهوريةِ الهشّةِ*. وهو كتابٌ بَقِيَ منذُ صدورِه في الستّيناتِ مَعْلَماً صامداً في مجالِ الدراسةِ السياسيّةِ لنظامِ لبنانَ ومجتمعِه السياسيّيْنِ.

وذلكَ أنَّ ورقةَ غسّان رعد تَكْتَفي بآقتراحِ إعمالِ الدبلوماسيةِ المدعوّةِ «دبلوماسيةَ الخطِّ الثاني» (بعدَ تكييفِها) في معالجةِ المشكلِ اللّبنانيِّ. والدبلوماسيةُ المذكورةُ تَصَوُّرٌ تَفَتَّقَ عنه عقلُ جوزف مونتفيل، الّذي هو مديرٌ للأبحاثِ في مركزٍ تابعٍ لوزارةِ الخارجيّةِ الأميركيةِ. أمّا ورقةُ أنطوان مسرّة، فتعودُ إلى عرضِ تَصَوُّرِهِ لآقتسامِ السلطةِ في لبنانَ، على أساسِ التوافقِ ومبدأِ النسبيّةِ. ومعَ تَمَرُّسِ مسرّة في عرضِ هذا التصوُّرِ الّذي يَرُدُّ، في صيغتِه العامّةِ، إلى آرند ليبهارت، لا نَزالُ نَقَعُ عندَه على بعضِ آختلاطٍ في التّصنيفِ يُذَكِّرُ بعضَ التذكيرِ بموسوعةٍ صينيةٍ باتَتْ تَدينُ

لميشال فوكو بشيءٍ من الشهرةِ في هذا الجانبِ من العالمِ. فإذا شاءَ مسرّة التمييزَ بينَ الخياراتِ الّتي تَلوحُ في أفقِ النظامِ اللّبنانيِّ، وَضَعَ «السقوفَ» في جهةٍ و «المشبّكَ» في الجهةِ المقابلةِ، وأَدْخَلَ بينَهما، على نحوٍ ما، «زهرَ الأُقحوانِ»، فَتَحَصَّلَ له من ذلك شيءٌ يُسَمّيهِ تصنيفاً لصيغِ اقتسامِ السلطةِ...

اقتسامُ السلطةِ هذا هو أيضاً مدارُ ورقةِ هدسون. وهي ورقةٌ لا مجالَ لاستيفاءِ عرضِها هنا. فمدارُها عرضُ الحالةِ اللبنانيةِ على عناصرِ الصيغةِ «التوافقيةِ» إيّاها (ليبهارت) من خلالِ مناقشةٍ لمطالعتَيْ ر. هـ. دكمجيان وبول سالم في الصددِ نفسِه. والسّببُ في صعوبةِ التلخيصِ كثرةُ المُتحوّلاتِ الّتي تَنْطوي الصيغةُ عليها. لكنَّ غيابَ «ائتلافِ النخبِ» أو «الحلفِ الواسعِ» يَبْدو ، في كلِّ حالٍ، مقتلاً للتوافقيةِ اللبنانيةِ. وتَكْفينا هنا الإشارةُ إلى أسبابٍ ثلاثةٍ يُحْصيها هدسون لصعوبةِ الحكمِ في لبنانَ. وهي، أوّلاً، أنَّ «المجتمعَ مُقسَّمٌ وذو ثقافةٍ سياسيّةٍ مفتتةٍ»؛ ثانيها «غيابُ الإنصافِ الاجتماعيِّ ـ الاقتصاديِّ»، وهو «نتاجٌ لإخفاقِ الدولةِ الليبراليةِ في تصحيحِ الإدراكِ الذاتيِّ المتنامي للتمييزِ في المنجزاتِ»؛ وثالثُها أنَّ حكمَ لبنانَ «يُعَقِّدُه تاريخٌ من التدخُّلِ الخارجيِّ». هذه هي المقدّماتُ. وأمّا المساقُ الواقعيُّ للتجربةِ فهو أنّها كانَتْ قريبةً، بعدَ سنةِ ١٩٤٣، على الرغمِ من جوانبِ الخللِ، إلى الصيغةِ التوافقيةِ، وذلك باستثناءِ المرحلةِ الشهابيةِ. وأمّا الخلاصةُ فهي حاجةُ لبنانَ، في آنٍ معاً، إلى «توزيعٍ» للسلطةِ وإلى «تركيزٍ» لها. وهي حاجةٌ لا يُسْتَبْعَدُ أن تَكونَ مأزقاً مبرماً. لكنْ لا يُسْتَبْعَدُ أيضاً أن يوجَدَ «عبقريٌّ» «يَخْتَرِعُ» منفذاً إلى تلبيتِها.

(هـ)

في كتابِ أوكسفورد ورقةٌ اقتصاديةٌ وحيدةٌ (هي الفصلُ التاسعُ منه) لبطرس لبكي. وفيه ورقةٌ وحيدةٌ خارجةٌ عن نطاقِ المركزِ (أي بيروت وجبل لبنان) وهي ورقةُ علي الخليل المُكرّسةُ لـ«دورِ الجنوبِ في السياسةِ اللبنانية». هذه الورقةُ (وهي الأخيرةُ في الكتابِ، وأقصرُ أوراقِه مع ورقةِ رعد) تَبْدأُ بمقدّمةٍ تاريخيّةٍ «عاملية»، لكنّها سَرعانَ ما تَميلُ شَطْرَ التّركيزِ على الاحتلالِ ومقاومتِه وعلى ضرورةِ إصلاحِ النظامِ السياسيِّ، أيْ أنّها تَتْرُكُ جانباً «الداخلَ» الجنوبيَّ. وأمّا ورقةُ لبكي فغايتُها أنْ تُظْهِرَ ميلَ التفاوتِ الاقتصاديِّ ـ الاجتماعيِّ، بوجوهِه الكمّيّةِ، إلى التقلّصِ بينَ سنةِ ١٩٤٣ وسنةِ ١٩٧٥. هذا الميلُ، حينَ يُعْرَضُ عارياً، يوحي بأنَّ وجودَ عاملٍ اقتصاديٍّ ـ اجتماعيٍّ بينَ العواملِ الّتي أفْضَتْ إلى الحربِ الأهليةِ ورَسَمَتْ خريطتَها، إنّما هو أُحْجيّةٌ من الأحاجي. بلْ هو قدْ يوحي بأنَّ العاملَ المذكورَ وَهْمٌ من الأوهامِ لا حقيقةَ له. على أنّنا، في السطرِ الأخيرِ من ورقةِ لبكي، نَقَعُ على إشارةٍ (لا بدَّ من ذكرِها إنصافاً) إلى «أثرٍ معروفٍ حقَّ المعرفةِ في العلومِ الاجتماعيةِ هو المسمّى الانحطاطَ النسبيَّ». هذا الأثرُ هو نفسُهُ ما يَراه هدسون في أصلِ «الإدراكِ الذاتيِّ المتنامي للتمييزِ في المنجزاتِ». وهو أثرٌ كانَ حقُّه أنْ يَسْتَغْرِقَ في كتابِ أوكسفورد أكثرَ من إشارةٍ أو إشارتَيْنِ. بلْ كانَ حقُّه أنْ يَكونَ هو محورَ الزاويةِ الاجتماعيةِ في الأوراقِ المُخَصّصةِ لحاضرِ لبنانَ ولماضيه القريبِ. عوضَ ذلك، نَقَعُ على ما يُشْبِهُ التّشفيةَ لهذا الأثرِ عندَ قرم، وعلى حبسٍ لصورةِ التطوّرِ الاقتصاديِّ للبنانِ المعاصرِ في اللغةِ الكمّيّةِ عندَ لبكي، وعلى قطعٍ تامٍّ لألعابِ تقسيمِ السلطةِ عنْ كلِّ واقعٍ

اجتماعيٍّ، وهو ما تُغَطّيهِ أسماءُ الطوائفِ عندَ مسرّة... إلخ. تلك ثغرةٌ نَراها موقفاً. والموقفُ هنا ليس، على وجهِ الضرورة، موقفَ مُنَظِّمي الندوةِ (حينَ وَزَّعوا موضوعاتِها) ولا موقفَ المشاركينَ فيها؛ بل إنَّ غيابَ الدارسينَ عن تجربةِ النموِّ اللبنانيِّ في تعدُّدِها النوعيِّ قد يَشي بخللٍ أصليٍّ في الثقافةِ اللبنانيةِ وفي همومِها، يَحْتاجُ هو نفسُه إلى دراسةٍ.

الثغرةُ الثانيةُ الكُبرى، في الكتابِ، هي المركزيةُ الجبليةُ ـ البيروتيةُ المطلقةُ لتاريخِه ولآجتماعِه. لا أحدَ يَسْأَلُ ـ في كتابِ التاريخِ هذا ـ من أيّةِ تواريخَ بعيدةٍ وقريبةٍ جاءَ أهلُ الأطرافِ إلى مجتمعِ بيروتَ وإلى تاريخِ جبلِ لبنانَ، فأطاحوا توازنَ الأوّلِ وتعايُشَ الثاني إلى الأرضِ. لا أحدَ يَسْأَلُ من أيّةِ تواريخَ جاؤوا إلى تاريخِ بيروتَ وإلى «صيغةِ» الجبلِ فَصَنَعوا بقدومِهم المدينةَ بمَعْناها المعاصرِ وأسّسوا الشعبَ والدولةَ بمعناهُما المعاصرِ أيضاً. لا أحدَ يُريدُ أن يَعْرِفَ... وأكثرُ المتجاهلينَ تَجاهلاً هم أهلُ الأطرافِ أنفسُهم الَّذين يَسْتَعيدونَ من تواريخِهم صوراً مُبتسرةً زائفةً، في الأغلبِ، ومن آجتماعِهم صوراً مستغرقةً في السياسةِ وتنازعِ السلطةِ. لذا لم يَكُنْ بدعاً أن لا يَرِدَ آسمُ عكّار ولا مرّةً واحدةً في مسردِ الأعلامِ الملحقِ بالكتابِ، وأنْ لا يَرِدُ آسمُ البقاعِ فيه إلّا سبعَ مرّاتٍ. هذا بينَما يُقابِلُ كلّاً من آسمَيْ بيروتَ وجبلِ لبنانَ نصفُ عمودٍ من أرقامِ الصفحاتِ... هذه الثغرةُ الثانيةُ تُفْضي إلى ثالثةٍ: فالحضورُ السوريُّ (لولا مقالةُ رغيد الصلح المُكَرَّسةُ لحوادثِ الثلاثينات) رقيقُ الحاشيةِ جدّاً في الكتابِ. والشأنُ نفسُه شأنُ الحضورِ الفلسطينيِّ... والمقارنةُ (في النطاقِ الإقليميِّ) غائبةٌ إلّا ما تَناوَلَ به إدموند بورك الثالث حركاتِ الفلّاحينَ في عهودٍ بائدةٍ.

لمْ يَفُتْنا، منذُ بدءِ هذه المراجعةِ، أنَّ الإحاطةَ مطمحٌ لا تَكادُ تُدْرِكُه كتبُ الندواتِ أبداً. ولا فاتَتْنا الإشادةُ بجودةِ العديدِ من هذه الأوراقِ المضمومةِ بينَ دفَّتَيْ كتابِ أوكسفورد. صحيحٌ أنَّ كثيرينَ من كُتّابِ الأوراقِ المذكورةِ يُجْمِلونَ فيها ما كانوا فَصَّلوهُ في كتبٍ أو مقالاتٍ لهم أُخرى؛ وهو ما يَفْعَلُه أيضاً مؤلِّفو الكرّاساتِ اللبنانيةِ الَّتي أصْدَرَها ـ وما يزالُ يَفْعَلُ ـ مركزُ أوكسفورد. لكنَّ تَجاورَ الدارسينَ (ومعارفِهم ووجهاتِ نظرِهم) في الكتابِ وفي الكرّاسات أمرٌ لا جِدالَ في فائدتِه.

هذا الاهتمامُ ـ إبداءً وإعادةً ـ يَدينُ لبنانُ بجانبٍ منه للحربِ. فلولا الحربُ لآنْصَرَفَ عنّا بعضُ الدارسينَ (الأجانبِ على الأقلِّ) ولَفَّتْنا العَتَمَةُ الَّتي تُقيمُ فيها الشعوبُ السعيدةُ. ذاك ما يَراه، في أيّةِ حالٍ، كمال الصليبيّ في ختامِ مقدّمتِه لكتابِ أوكسفورد. إذْ عندَه أنَّ «الشقاقَ، والحقُّ يُقالُ، أَوْفَقُ من الوفاقِ لآزدهارِ القراءاتِ التاريخيةِ الشيّقةِ. لكنَّ الوفاقَ يَفْضُلُ الشقاقَ، ولا ريبَ، من حيثُ هو أسلوبُ حياةٍ». «... فآنْظُرْ أيَّ نهجَيْكَ تَنْهَج»!...

تجديد النظر في تاريخ لبنان: حدود الأصول وأصول المؤرخين

مادة الماضي تَعْتَرِضُ كتابةَ التاريخِ اللبنانية، بادىءَ بَدْءٍ، مشكلةٌ جِدُّ عاديّةٍ، لا يُخْتَصُّ بها وحدَه، وهي مشكلةُ النَّقْصِ في الوثائقِ. فإذا صَحَّ ـ كما يُرَدِّد أسد رستم ـ أنّه «إذا ضاعَتِ الأصولُ ضاعَ التاريخُ معَها»[1] فإنَّ أحداثاً لا تُحصى، بل عُصوراً تامّةً، من أحداثِ التاريخِ اللبنانيِّ وعصورِه هي ضائعةٌ، أو في حكمِ الضائعة. هذا بينَما قدْ يَشْكو الباحثُ صعوبةَ الإحاطةِ بملامحِ أحداثٍ أو مراحلَ أُخرى من هذا التاريخِ نفسِه، وصعوبةَ التخيُّرِ من المادّةِ بسببٍ من الوَفْرةِ المُفرطةِ في الوثائقِ، وفي الدراساتِ والاجتهاداتِ أيضاً، وبسببٍ من التنوّعِ البالغِ في هذا كلِّه.

حينَ نَنْظُرُ في أمرِ لبنانَ العبّاسيِّ، مثلاً، نَقَعُ على بضعِ مئاتٍ من السنينَ شبهَ فارغةٍ من الأحداثِ المُدَوّنةِ، مجهولةَ الملامحِ الثابتة. ويُعَوِّلُ

مقالة نشرت حلقاتٍ في جريدة **الحياة**، أعداد ١٦ و١٧ و١٨ و١٩ تشرين الثاني ١٩٩٢.

(١) أسد رستم، **مصطلح التاريخ**، بيروت ١٩٣٩، ط ٤، ١٩٨٤، ص ١٠.

مؤرّخونَ كثيرونَ في تقديرهم لحالِ جبلِ لبنانَ، في القرونِ العبّاسيةِ الّتي سَبَقَتْ وصولَ الإفرنجِ، على أخبارٍ بالغة الندرة، أبرزُها خبرُ المنيطرة، ورسالةُ الإمامِ الأوزاعيِّ الّتي كَتَبَها إلى صالحِ بنِ عليٍّ بعدَ قَمْعِ الخارجينَ من أهلِها، مُحتجّاً على ظُلْمِ الجيشِ أبرياءَ من أهلِ الذمّةِ هؤلاءِ، إلى آخرِ ما باتَ شائعَ التداولِ من أمرِ هذه الواقعةِ. وحينَ يُحاولُ بعضُ هؤلاءِ المؤرّخينَ، مُغادرينَ مستوى الوقائعِ السياسيةِ والعسكريةِ، أن يَرْسُموا خريطةً لبنانَ الطائفيةَ، في هذه الحِقَبِ نَفْسِها، يَخْتَلِفونَ في الرَّسْمِ، إذْ لا يَقَعونَ في المصادرِ إلّا على معالمَ غامضةٍ قليلةٍ تُسْعِفُهم فيه. فيَعْتَمِدونَ، بعضَ الاعتمادِ، على المراحلِ اللّاحقةِ في ٱستجلاءِ صُوَرِهِ السابقةِ، وهذا ضربٌ من الروايةِ لا يَخْفى ضَعْفُه. أخيراً يُحاولُ أحدُ هؤلاءِ المؤرّخينَ، وهو وليم الخازن، أن يُرْسِيَ بحثَه على مستوىً تَخَلَّفَتْ منه آثارٌ محسوسةٌ، هي عماراتٌ ونصوصٌ وما شاكَلَ، فَيَجْهَدُ، مرتكزاً جزئياً على المعروفِ من الوقائعِ السياسيةِ والتقديراتِ الطائفيةِ، في وصفِ مظاهرِ الحضارةِ اللبنانيةِ أيّامَ العبّاسيّينَ. فلا نَقَعُ في كتابِه الصغيرِ(٢) إلّا على عناصرَ قليلةٍ مُتَفَرِّقةٍ من صورةِ البلادِ العمرانيةِ والثقافيةِ تَنْتَهي إلى نُبَذٍ مكرّسةٍ لسبعةٍ من الأعلامِ، لم يَكُنْ معظمُهم مقيماً في لبنانَ أصلاً، وإن صَحَّتْ نِسْبَتُه، من حيثُ الأصلُ، إلى مدينةٍ لبنانيةٍ. هذا بينما فاتَ بعضَهُمُ الآخرَ أنْ يَتْرُكَ ما يُثْبِتُ به مجرّدُ نسبتِهِ إلى لبنانَ. وأمّا آثارُ العمارةِ فلا يَقِفُ منها المؤلّفُ إلّا على مقامِ الأوزاعيِّ القريبِ من بيروتَ «ومقاماتٍ أُخرى مندثرة»(٣).

(٢) وليم الخازن، **مظاهر الحضارة اللبنانية زمن الدولة العباسية** ، بيروت، ١٩٨٤.
(٣) **المصدر نفسه**، ص ٧٦.

هذه الضّحالةُ في المصادرِ والآثارِ هي ما أتاحَ لمؤرّخٍ غيرِ لبنانيٍّ ـ ولكنّه مقيمٌ في لبنانَ ـ هو الأبُ جان فييه، أنْ يُكَرِّسَ مؤلّفاً كبيراً لـ**أحوال النصارى في خلافة بني العبّاس**(٤) جاءَ خالياً تقريباً من ذكرِ لبنانَ، على رغمِ ٱنتشارِ النصارى المُؤَكَّدِ، ومنهمُ الموارنةُ، في جبالِه وفي بعضِ مدنِه، خلالَ تلكَ العهودِ. فحينَ يُعْرِضُ المؤرِّخُ عن إضفاءِ معانٍ فضفاضةٍ وٱفتعالِ أبعادٍ زمانيةٍ ومكانيةٍ مهولةٍ لأحداثٍ قليلةِ العددِ، ثانويةِ الوقعِ والدلالةِ، يُلْفي نفسَه، وهو يَتَرَسَّمُ المساراتِ الرئيسةَ، مضطرّاً إلى الصمتِ أو إلى ما يُشْبِهُه عمّا سَكَتَتْ عنهُ المصادرُ والآثارُ، أو بادَتْ معالمُه وأُصولُه.

مدارات مفضلة

والأمرُ الطبيعيُّ أنَّ العنايةَ كانَتْ تَتْبَعُ الإهمالَ كلّما وَجَدَتْ هذه البلادُ الصغيرةُ نفسَها في دائرةِ صراعٍ كبيرٍ يَتَجاوَزُ حدودَها بوقعِهِ وأحداثِه، وأَشْرَعَتْ أبوابَها، بالتالي، أمامَ راغبينَ كبارٍ في العنايةِ (أو في اللعبِ) بمصيرِها، لمْ تَكُنْ صفوفُهم تَخْلو عادةً من المؤرِّخينَ أو مِمَّنْ هم في حكمِهم من مُدَوِّني الوقائعِ ومُتَتَبِّعي الآثارِ. هذا ناهيكَ بآثارٍ مُجَسَّمةٍ يَتْرُكُها الوافدونَ أنفسُهم ـ من عمائرَ ومصنوعاتٍ وما إليها ـ فَتَلْبَثُ شاهدةً على أفعالِهم وصفاتِهم وعلى مجاري الأمورِ في أيّامِهم.

تَدْخُلُ في هذا البابِ، مثلاً، تلكَ السنواتُ الثلاثونَ الّتي تَتَوَسَّطُ

(٤) جان موريس فييه، **أحوال النصارى في خلافة بني العباس** ، ترجمة حسني زينه، بيروت ١٩٩٠.

القرنَ التاسعَ عشرَ اللبنانيَّ ما بينَ دخولِ إبراهيم باشا المصريِّ إلى الشام ومذابحِ سنةِ ١٨٦٠ الأهليةِ في جبلِ لبنانَ وفي دمشقَ. إذْ ذاكَ كانَ لبنانُ، بطوائفِه ومؤسّساتِ السلطةِ فيه، واقعاً «في عينِ العاصفةِ»، على حدِّ العبارةِ الشائعةِ اليومَ. فأمْكَنَ لثبتِ المراجعِ الملحقِ بالجزءِ الرابعِ (المتّصلِ بهذه المرحلةِ) من كتابِ عادل إسماعيل **تاريخ لبنان من القرن السابع عشر الى أيامنا**(٥) (وهو موضوعٌ بالفرنسيةِ) أنْ يُحْصِيَ - غيرَ مستقصٍ كلَّ ما هو موجودٌ بالضرورةِ - ثمانيَ عشرةَ مجموعةً من مجاميعِ الوثائقِ (أي الفرماناتِ والمعاهداتِ والمراسلاتِ الدبلوماسيةِ والتقاريرِ... إلخ) ذاتَ مساسٍ، قليلٍ أو كثيرٍ، بأحداثِ تلكَ المدّةِ. هذا إلى عددٍ ضخمٍ من المُؤلَّفاتِ الأجنبيةِ المُنْصَبّةِ على روايةِ الأحداثِ المذكورةِ، أو على تحليلِها أو على كِلَيْهما. ثمّ إنَّ معاصري تلكَ الوقائعِ من اللبنانيّينَ أنفسِهم تَرَكوا لنا بضعَ عشرةَ شهادةً لِما وَقَفوا عليه وفَهِموهُ مِمّا جرى بينَ ظَهرانَيْهم ومن منطلقاتِه وأسبابِه. هذهِ الشهاداتُ ما يَزالُ يُعَوِّلُ عليها مؤرّخونا المعاصرونَ في تصويرِهم المجتمعَ الإقطاعيَّ وما شَهِدَهُ من تحوّلاتٍ، أثناءَ تلكَ المرحلةِ، وفي رواياتِهم للمواجهاتِ الأهليةِ وتشخيصِهم لطبيعتِها وعوامِلِها.

هؤلاءِ المُؤرّخونَ المعاصرونَ جَذَبَهُمُ الموضوعُ وجَذَبَتْهُم، على الأرْجَحِ، وفرةُ المصادرِ أيضاً، إلى مواصلةِ العنايةِ بماجرياتِ تلكَ الأعوامِ الثلاثينَ. ولعلَّ ولايةَ فخرِ الدينِ المعنيِّ الثاني هي الوحيدةُ الّتي تُداني مرحلةَ الاحتلالِ المصريِّ و«الحركاتِ» في قوّةِ جذبِها لهذه العنايةِ، وإنْ

(٥) Ismail, Adel: *Histoire du Liban du XVII^e siècle à nos jours*, t. IV, Redressement et déclin du féodalisme libanais, Beyrouth 1958, Bibliograhie.

كانَتِ الأولى لا تَزالُ تُقصِّرُ عن الثانيةِ، بعضَ التقصيرِ، في هذا المضمارِ(٦). فكأنَّ مثالَ الدولةِ والعمرانِ - الّذي يُفترَضُ، عادةً، أن فخر الدين كانَ حاملاً له، لأسبابٍ قابلةٍ للمناقشةِ - يُنازِعُ، مثالَ الحربِ الأهليةِ، آهتمامَ مؤرّخينا الّذينَ تَوَزّعَتْ أعمارُهم فعلاً بينَ هاتَيْنِ «الحالتَيْنِ». ولا يُسْتَغْرَبُ أنَّ عشايا حربِنا الأخيرةِ والأعوامَ الكثيرةَ الّتي آستَغْرَقَتْها شَهِدَتْ نهوضاً عارماً لدراسةِ «الحركاتِ» ولآستعادةِ ملامحِها، ولا أنّ موضوعَ فخر الدين بَقِيَ ماثلاً هو أيضاً - بقدرِ ما بَقِيَ لهاجسِ الدولةِ من مثولٍ - وإنْ تَغَيَّرَتِ النظرةُ إليه، قليلاً أو كثيراً، وتَغَيَّرَتِ المواقفُ منه.

على أنَّ الأحرى بالآنتباهِ هو أن وفرةَ المصادرِ المتّصلةِ بمجابهاتِ القرنِ التاسعِ عشرَ لم تَعْدُ تأجيجَ النزاعِ بينَ مؤرّخي عصرِنا في تصويرِها وتفسيرِها، فَخانَها كلُّ حظٍّ من التقريبِ بينَ وجهاتِ نظرِهم فيها. هكذا نراهم يَتَجادَلونَ في طبيعتِها فَيَجْعَلُها بعضُهم طائفيةً ويَنْسِبُها آخرونَ إلى الصراعِ الطبقيِّ. ويَتَجادَلونَ في حظِّ كلٍّ من الداخلِ والخارجِ من التسبّبِ فيها، فَيُغَلِّبُ بعضُهم أفعالَ الأجانبِ ويُشَدِّدُ بعضٌ آخرُ على أدوارِ الداخلِ، ويَسْعى بعضٌ ثالثٌ إلى بناءِ صورةٍ مركّبةٍ يَرى فيها للأطرافِ كلِّها أدواراً متضافرةً - بتناقضاتِها - في الأفعالِ والأحداثِ. هذا

(٦) شكّلَتْ أعمالُ المؤرّخينَ اللبنانيّينَ في موضوعِ هاتَيْنِ المرحلتَيْنِ مدارَ الفصلَيْنِ الأخيرَيْنِ من كتابنا:
Beydoun, Ahmad: *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth 1984 بالعربية: **الصراع على تاريخ لبنان**، بيروت ١٩٨٩.

وهم يَخْتَلِفونَ أيضاً في توزيعِ المسؤوليةِ الناجمةِ عن العمدِ أو المبادرةِ إلى إحداثِ النزاعِ ثمّ إلى إذكائه. فَيُنْحي هؤلاءِ باللّائمةِ على الدروزِ أو على الإقطاعِ وأولئك على النصارى أو على الإكليروس، ولا يَنْسَوْنَ العوامَّ. وحينَ يَنْظُرونَ في أمرِ الأجانبِ، يُحاكِمُ فريقٌ الفرنسيّينَ ويَجْهَرُ فريقٌ بتجريمِ الأتراكِ أو الإنكليزِ إلخ... هذا كلُّه لا يُنْكَرُ على جمهورِ المتصدّينَ بالتحليلِ والتفسيرِ لأيِّ موضوعٍ ذي خطرٍ. وليسَ لنا أن نُنْكِرَهُ بالتالي على مؤرّخينا. لكنَّ التّتبُّعَ العينيَّ لصورِ التباينِ في جمهورِهم ولتشعّباتِه، ولصلةِ المواقفِ بآنتماءاتِ المؤرّخينَ وبطرزِ إعدادِهم، يوقِفُنا على ما للتبايُنِ المذكورِ من خصوصيةٍ لبنانيةٍ، ويُقْنِعُنا بأنّه لا يَصِحُّ إدراجُه في سويّةِ التبايناتِ المجانسةِ له ثمّ التجاوزُ عنه وعنها من غيرِ تلكّؤٍ عندَه ولا رويّةٍ في أمرِه. إذْ لا يَفوتُ المتمعّنَ أنَّ تباعُدَ المؤرّخينَ يُوافِقُ في صورتِه - وإنْ على مُستوىً آخرَ يَسْتَتْبِعُ شيئاً من التحويرِ - صورةَ الحربِ الأهليةِ نفسِها. فإذا بالمؤرّخينَ يَدْخُلونَها ويَتَّخِذونَ لأنفسِهم مواقعَ بينَ أطرافِها مباشرينَ نوعاً من الاستعادةِ الرمزيةِ لِما كانَ فيها من أفعالٍ ودلالاتٍ.

مساحة الجهل المستثمر

لا يَفوتُ المتمعّنَ أيضاً أنَّ مَداراتِ المُجادلةِ بينَ المؤرّخينَ في أمرِ «الحركاتِ» هي نفسُها مداراتُ المجادلةِ بينَ المحلّلينَ - أو بينَ السياسيّينَ أو بينَ عامّةِ الناسِ أيضاً - في أمرِ الحربِ الأهليةِ الّتي نُحِبُّ أن نَعْتَقِدَ أنّنا قدْ خَرَجْنا منها. فالحاضرُ يُخْتَلَفُ في أمرِه، شأنُه في ذلك شأنُ الماضي القريبِ والبعيدِ. والحاضرُ يُضِلُّنا أيضاً ويَقْطَعُ أملَنا بآحتواءِ ما أَنْتَجَهُ من الكلامِ - لوفرتِه

المفرطةِ وكثرةِ مسالِكِه ومراميهِ ووجوهِه - في صورةٍ متماسكةٍ وتامّةٍ. وذاكَ - على ما رَأَينا - شأنُ الماضي حينَ تَكْثُرُ علَينا مصادرُ معرفتِنا به، ناهيكَ به حينَ تَقِلُّ كثيراً عن حاجتِنا. هذه المصادرُ تَبْقى، في كلِّ حالٍ - وسواءٌ أكانَ الشأنُ شأنَ الماضي أم شأنَ الحاضرِ - دونَ الحاجةِ، مَهْما تَبْلُغ من الوفرةِ. ويَبْقى في غايةِ السهولةِ أن نَصوغَ لأنفسِنا أسئلةً لا نَرْجو جواباً عنْها. إذْ ما مبلغُ ما نَعْرِفُهُ، مثلاً، من كلامٍ قالَه الأميرُ بشيرٌ الثاني بالقياسِ إلى جملةِ الكلامِ الّذي يَصِحُّ أن نَفْتَرِضَ أنّه نَطَقَ به طوالَ حياتِه؟ هكذا لا يُسْعِفُ الكثيرُ ولا القليلُ من المصادرِ - وإنْ كانا لا يَتَساوَيانِ قطعاً - في الإحاطةِ بالموضوعِ التاريخيّ، وإنْ يَكُنْ شخصاً واحداً أو حادثةً واحدةً يُبْتَغى إدراجُها في إطارِها. فيَكونُ لنا أنْ نُصَدِّقَ - في شأنِ الماضي والحاضرِ اللبنانيّيْنِ - البيتَ الثانيَ، في الأقلِّ، من هذينِ البيتَيْنِ المأثورَين:

وَما كُتُبُ التاريخِ في كُلِّ ما رَوَتْ — لِقُرّائِها إلّا حديثٌ مُلَفَّقُ

نَظَرْنا لأمرِ الحاضرينَ فَرابَنا — فَكَيْفَ بأمرِ الغابرينَ نُصَدِّقُ؟

بَقِيَ أنْ نَقولَ إنَّ كثرةَ التطرّقِ إلى موضوعٍ من موضوعاتِ التاريخِ اللبنانيّ لا تَتْبَعُ حصراً وفرةَ الأصولِ والمصادرِ. قدْ يَصِحُّ آعتبارُ هذه الوفرةِ مدعاةً للتّوسُّعِ في درسِ الموضوعِ المذكورِ. ولكنَّ التوسّعَ غيرُ التكرارِ، وهو، إلى ذلك، ليسَ الدليلَ الوحيدَ على قيمةِ الموضوعِ وأهمّيّتِه الرّمزيةِ في نظرِ المؤرّخينَ. فإنَّ هؤلاءِ يعودونَ بآنتظامٍ إلى طَرْقِ موضوعاتٍ لمْ يَبْقَ من الآثارِ الدالّةِ عليها إلّا يسيرٌ لا يَكفي لجلاءِ الصورةِ، بل يَسْتَوي وما نَجْهَلُه منها في زيادتِها لبساً. رغمَ ذلك لا يُفَوِّتُ المؤرّخونَ - وغيرُهم أحياناً - فرصةً للإدلاءِ بدلائِهم في ظلمةِ هذه

الآبارِ الفارغةِ أو شبهِ الفارغة. ويَحفِزُهم على الاَستزادةِ من ذلكَ رجاءُ اَستمدادِ الحجّةِ من الموضوعِ المطروقِ على خصمٍ لهم ـ أو بالأحرى للجماعةِ الّتي يَرْكُزُ كُلٌّ منهم هويّتَه أو دعامةً من دعائمِ هذه الهويّةِ فيها ـ يواجِهونَه في حلبةِ الصراعاتِ الجاريةِ ما بينَ الجماعاتِ اللبنانية وما يَعْتمِلُ فيها من تيّاراتٍ. عليه نَراهُم يَعْمِدونَ إلى التأويلِ تَعْويضاً للنقصِ في المادّةِ، مستبعدينَ في الغالبِ، لزومَ جانبِ الشكِّ والحيطةِ، مُؤْثرينَ المغامرةَ في الحكمِ توصّلاً إلى الغرضِ. ذاك مثلاً شأنُ موضوعِ المَرَدَةِ في القرنَيْنِ السابعِ والثامنِ الميلاديَّيْنِ، وشأنُ الحملاتِ المَمْلوكيةِ على كسروان وهويّةِ أهالي هذا الأخيرِ في نهايةِ القرنِ الثالثَ عشرَ وأوائلِ الرابعَ عشرَ[٧]. فإنَّ المؤرّخينَ اللبنانيينَ ما يَزالونَ، منذُ نهايةِ القرنِ الماضي، في خضمٍّ من التناظرِ المتمادي، كلّاً من موقعِه، حولَ هذيْنِ الشأنينِ. وهو تناظرٌ يَغْلِبُ فيه ما ذَكَرْنا من دواعي الغرضِ على كلِّ ما تَقْضي به أصولُ الحرفةِ من الاقتصادِ في ملءِ فراغِ الأصولِ بأحكامٍ تُفْرَضُ لها صفةُ الاستنتاجِ، وهي مجرّدُ ظنٍّ وتخمينٍ. وذلك أنَّ الشأنَ الأوّلَ ـ أيْ موضوعَ المردةِ ـ متّصلٌ بأقدميةِ وجودِ الموارنةِ في جبلِ لبنانَ، وبحصولِ مقاومةٍ محلّيّةٍ مسيحيةٍ للفتحِ العربيِّ ـ الإسلاميِّ لبلادِ الشامِ وللعهودِ الّتي بَدَأَتْ على أثرِه. وهذا كلُّه غيرُ خالٍ من الأهمّيّةِ ـ بل هو بالغُ الأهمّيّةِ في نظرِ أصحابِه، وفي نظرِ خصومِهم بالتالي ـ حينَ يُناقَشُ الحقُّ المارونيُّ في نوعٍ من الأفضليةِ المستندةِ إلى التاريخِ على سائرِ الطوائفِ المعاصرةِ في هذه البلادِ. وهو مهمٌّ أيضاً عندَ النظرِ في دَعْوى الاستقلالِ اللبنانيِّ، المستمرِّ عبرَ التاريخِ، عن المحيطِ العربيِّ

(٧) راجع: **المصدر السابق**، القسم الأول، الفصل الثاني.

الإسلاميِّ، وعدمِ مجانسةِ لبنانَ لهذا المحيطِ، وهي دعوى قائمةٌ في وجهِ دعاوى توحيديةٍ معروفةٍ.

أمّا الشأنُ الثاني ـ أيِ الحملاتُ المملوكيةُ على كسروان ـ فهو مُتّصِلٌ بالنزاعِ الطائفيِّ على «قلبِ لبنانَ» إذا جازَتِ اَستعارةُ هذه التسميةِ الريحانيةِ. فحينَ يَثْبُتُ أنَّ الموارنةَ هم الّذينَ كانوا يَأْهَلونَ تلكَ الأصقاعَ في القرنِ الثالثَ عشرَ ـ وقبلَه بكثيرٍ، بالتالي، إلى عشايا الحملاتِ الصليبيةِ، في الأقلِّ، وإلى ما هو أبعدُ من هذه العشايا، نزولاً، على الأرجحِ ـ تُدْحَضُ الدعوى القائلةُ إنَّ الموارنةَ لَبِثوا ملازمينَ موطنَهم الأصليَّ في شمالِ الجبلِ منذُ نشأتِهم الأولى حتّى نُزولِ الحبيشيّينَ إلى كسروانَ في أوائلِ القرنِ السادسَ عشرَ، أيْ بعدَ نهايةِ الحملاتِ المملوكيةِ بنَحْوٍ من مائتَيْ سنةٍ. هكذا يَصيرُ الوجودُ المارونيُّ مُشِعّاً على الجبلِ وجوارِه من وسطِه لا معزولاً خلفَ وادي نهرِ إبراهيم. وحينَ يَثْبُتُ ـ بحسبِ روايةٍ أُخرى ـ أنَّ الموارنةَ والدروزَ قاوَموا المماليكَ معاً، يَكْسِبُ «العقدُ اللبنانيُّ» أو «الميثاقُ الوطنيُّ» ـ وفقاً لعبارةِ بعضِهم ـ بينَ هاتينِ الطائفتينِ التاريخيتينِ في الجبلِ طولاً في عمرِه يَرُدُّ نشوءَهُ إلى ما قبلَ فخرِ الدينِ الثاني بثلاثمائةِ سنةٍ. أمّا إذا ثَبَتَ أنَّ الشيعةَ هم الّذين نازلوا جيشَ دِمَشْقَ المملوكيةِ في الفتوحِ وفوقَ الأعالي، فإنَّ هذه الواقعةَ تَجْعَلُ لهم قَدَماً تاريخيةً راسخةً في الجبلِ الّذي تَكَوَّنَ حولَه لبنانُ المعاصرُ، وتَرُدُّ عنهم كيدَ مَنْ يَصِفُهُم بأنّهم أهلُ «أطرافٍ» و«مُلحقاتٍ» و«هوامشَ». بل إنَّ الواقعةَ نفسَها تُسَوِّغُ لبعضِ الشيعةِ الإيحاءَ بوجودِ أساسٍ تاريخيٍّ لـ«عقدٍ لبنانيٍّ» لا بأسَ في إعادةِ إبرامِه بينَهم وبينَ الموارنةِ. غيرَ أنَّ أهلَ الاَتّجاهِ العروبيِّ من الشيعةِ، يَدْعَمُهم، في ذلك،

«الإسلاميونَ» منهم يُنكِرونَ - قبلَ أن يُكلِّفوا أنفسَهم عناءَ البحثِ التاريخيِّ المُستقصي - أن يكونَ قدْ أمكَنَ للشيعةِ أنْ يَتَصَدَّوْا لجيشِ المسلمينَ أصلاً، ويَتَخلَّوْنَ، لقاءَ ردِّ هذه التهمةِ، عن أقدميّةِ الحقِّ الشيعيِّ في «قلبِ لبنانَ» الآنفِ الذكرِ. أخيراً يَميلُ المؤرِّخُ السّنّيُّ إلى آعتبارِ الحملاتِ برمّتِها عملاً تأديبياً قامَتْ به دولةٌ ذاتُ حقٍّ في مواجهةِ شراذمَ من العصاةِ. فيُؤَكِّدُ بذلك آختيارَه جانبَ الدولةِ الإسلاميةِ - السنّيّةِ بالطبعِ - ورفضَه تسويرَ «كيانٍ» ما في الجبلِ أو في غيرِه، دونَ سلطانِها وجيشِها.

هذه المرايا التاريخيةُ الّتي تَرْتَسِمُ فيها صورُ الطوائفِ اللبنانيةِ وهواجسُها المعاصرةُ، أو - إن شِئْنا - هذه المرايا الطائفيةُ الّتي تَرْتَسِمُ فيها صورٌ تاريخيةٌ متناقضةٌ ومدجّنةٌ، يُتيحُ تَعَدُّدَها غيابُ الوضوحِ من الأصولِ الّتي أشارَتْ إلى الوقائعِ، وندرةُ تلكَ الأصولِ وضحالةُ مادّتِها. بل إن الاستعجالَ في تفصيلِ التاريخِ على مقاسِ الرغبةِ الطائفيةِ يُؤدّي أحياناً إلى تجاهُلِ البعضِ من أهمِّ الأصولِ وأوثقِها، إنْ لم يُؤَدِّ إلى إعلانِ الرأيِ والموقفِ قبلَ الاطّلاعِ على الوثائقِ أصلاً.

الزمن والأصول كماً ونوعاً

ها نحنُ قدْ وَصَلْنا إذاً من النظرِ في أمرِ وَفْرَةِ الوثائقِ وندرتِها إلى مشكلةٍ تَتَجاوَزُ، بأبعادِها المختلفةِ، إطارَ الصعوبةِ «الفنّيّةِ» في بناءِ الروايةِ التاريخيةِ أو تأليفِ اللوحةِ التاريخيةِ. ولكنْ علينا قبلَ أن نَمْضِيَ شوطاً أبعدَ في رصدِ هذه الأبعادِ المُتّصلةِ بتبائنِ الهويّاتِ، أن نَسْتَنْفِدَ، ما أمْكَنَ، رصدَنا لوجوهِ الصعوبةِ الفنّيّةِ، غيرَ مستبعدينَ الإشارةَ، عندَ اللّزومِ، إلى ما لتعاملِ المؤرِّخينَ اللبنانيينَ وهذه

الصعوبةَ من خصوصيةٍ يُمْليها تباينُ الانتماءاتِ وطبيعةُ العلاقةِ بالتاريخِ أوّلاً وبحرفةِ تدوينِه ثانياً.

لا ريبَ أنَّ قدرةَ المؤرِّخِ على الإحاطةِ بوجوهِ حَدَثٍ من الأحداثِ أو مرحلةٍ من المراحلِ أو بسيرةِ شخصيةٍ من الشخصياتِ، إلخ... تَتَأثَّرُ بمقدارِ الزمنِ الّذي يَفْصِلُ بينَ المؤرِّخِ وموضوعِه. فلا يوجَدُ أملٌ في التوصّلِ إلى كتابةِ سيرةٍ لهذا أو ذاك من ملوكِ صور الفينيقيّينَ مشابهةٍ، من حيثُ الدقّةُ والتفصيلُ، للكتبِ الّتي وُضِعَتْ في سيرةِ فخر الدين الثاني. فإن كمّيّةَ الأصولِ الباقيةِ ونوعيتَها تَتَغيَّرانِ معَ تقادمِ العهدِ بموضوعِها. فبينَما يُحتَمَلُ أن نَقَعَ على أُلوفِ الصفحاتِ المكتوبةِ في شأنِ حَدَثٍ حَصَلَ في القرنِ التاسعَ عشرَ، ترانا مضطرّينَ إلى الاكتفاءِ بعددٍ يَبْقى محدوداً نسبياً من الأنقاضِ والألواحِ والنواويسِ والأدواتِ والآنيةِ وقطعِ العملةِ وما إليها، نُسْنِدُ إليها قراءتَنا لقرونٍ كثيرةٍ من التاريخِ الفينيقيِّ. على أنَّ هذه القاعدةَ لا تَطَّرِدُ. فوفرةُ الأصولِ أو ندرتُها تَتْبَعُ أيضاً عواملَ أُخرى غيرَ مدّةِ الزمنِ، منها أهمّيّةُ الحدثِ المطلقةُ، ومنْها هويّةُ القوى المتدخّلةِ فيه وصفاتُها، ومجالاتُ عنايتِها وآهتمامِها. من ذلك أنَّ الوَفْرَةَ الّتي تَوَقَّفْنا عندَها في شأنِ فخر الدين و«الحركاتِ» مردُّها أوّلاً إلى حجمِ الأوّلِ والثانيةِ ووقعِهما، ومردُّها ثانياً إلى آتصالِهما بقوىً عثمانيةٍ وغيرِ عثمانيةٍ، محلّيّةٍ وأوروبيةٍ، آنعَقَدَتْ عندَهما أدوارُها المختلفةُ، فتضافَرَتْ أقلامُ الرواةِ المحليّينَ وأقلامُ القناصلِ والمؤرِّخينَ الأجانبِ، وأقلامُ سائرِ الشهودِ والمتدخّلينَ من كلِّ الأنحاءِ، على تدبيجِ أخبارِهما والتأمّلِ في مصائرِهما. وهو تضافرٌ لم يَتَحَصَّلْ، مثلاً، لبعضِ مُعاصري فخر الدين، من سيفيّينَ وحرافِشَةٍ وفريخيّينَ وصغيريينَ وغيرِهم

ممّن بَقِيَتْ أدوارُهم، على أهمّيّتِها المحلّية، معزولةً في مناطقَ بعينِها، فلم تُعْرَفْ ولم يَتَيَسَّرْ لها من يَتَبَسَّطُ في روايتِها، إلّا عندَ آلتقائِها دورَ فخر الدين ومواجهتِها إيّاه.

من هذا البابِ أيضاً ـ بابِ الدلالةِ على نسبيةِ التلازمِ العكسيِّ ما بينَ كمّيّةِ الأصولِ وكمّيّةِ الزمنِ المنصرمِ ـ نَذْكُرُ أنّه قدْ بَقِيَ لنا في لبنانَ من الخرائبِ الفينيقيةِ والرومانيةِ أكثرُ مِمّا وَصَلَ إلينا من آثارِ العمارةِ في العهودِ المُمْتَدّةِ ما بينَ الفتحِ العربيِّ والحملاتِ الصليبيةِ، معَ أنَّ هذه العهودَ أقربُ إلينا من العصورِ الفينيقيةِ. وهو أمرٌ قد يُفَسِّرُه عزوفُ العربِ عن الضخامةِ البالغةِ الّتي كانَتْ دَيْدَنَ الرومانِ، مثلاً، في فنِّ عمارتِهم، وتَعَرُّضُ العمائرِ العربيةِ للهدمِ تَكراراً في خلالِ العَهْدَيْنِ الصليبيِّ والمملوكيِّ على وجهِ الخصوصِ.

هذه العواملُ كلُّها تَفرِضُ على الروايةِ التاريخيةِ العامّةِ تفاوتاً مُتَعَدِّدَ الوجوهِ في صفحتِها. فبينما يَسَعُ المؤرِّخَ أن يَتَبَسَّطَ كلَّ التبسّطِ في أمرِ حدثٍ من الأحداثِ أو شخصيةٍ من الشخصياتِ، نَراه مضطرّاً إلى لزومِ جانبِ الصمتِ أو جانبِ الإيجازِ والإبهامِ أو جانبِ الافتراضِ والتكهّنِ في شأنِ عصورٍ بتمامِها سَبَقَتْ أو تَلَتْ حدوثَ ذلك الحدثِ أو ظهورَ تلكَ الشخصيّةِ. هذا التّفاوتُ واضحٌ أشدَّ الوضوحِ في رواياتِ التاريخِ اللبنانيِّ وفي رواياتِ غيرِه من التواريخِ. فالمؤرِّخُ لا يَمْلِكُ أنْ يُجاوِزَ في روايتِه ما وَصَلَ إلى علمِه من آستنطاقِ الأصولِ أو ما يَسَعُهُ آفتراضُه أو بناؤُه على ما نَطَقَتْ به الأصولُ. هذا مع العلمِ أنَّ الافتراضَ والتكهّنَ والقياسَ وما إليها وسائلُ محدودةُ القيمةِ، موصىً بالاقتصادِ في آستعمالِها لبناءِ الروايةِ التاريخيةِ أو تشكيلِ المشهدِ التاريخيِّ، على ما سَبَقَ بيانُه.

يَبْقى أنْ نَتَوَقَّفَ قليلاً عندَ وجهٍ بعينِه من وجوهِ التفاوتِ المذكورِ، وهو وجهُ الاختلافِ ما بينَ زوايا للنظرِ إلى الواقعةِ أو إلى المرحلةِ التاريخيةِ تَغْلِبُ على الأصولِ تبعاً لمصادرِها، أيْ لهويّات واضعيها، وتبعاً لأنساقِ القراءةِ السائدةِ أو الممكنةِ في عصرٍ من العصورِ أو في وسطٍ من الأوساطِ.

وذلك أنَّ الواقعةَ حينَ يَدْخُلُ في صنعِها طرفانِ متباينا المنبتِ والطبائعِ والقيمِ، مُتفاوتانِ في المعارفِ، متناقضا المصالحِ، لا نَرْجو أن نَحْصُلَ لها من الطَّرَفَيْنِ على روايةٍ واحدةٍ. تلكَ كانَتْ، مثلاً، حالُ الإفرنجِ والمسلمينَ في الحروبِ الّتي أُطْلِقَ عليها لاحقاً آسمُ الحملاتِ الصليبيةِ. فقدْ كانَ محتّماً أن يَمْنَحَ كلٌّ من الفريقينِ أفضليةً في الروايةِ لِما كانَ يَجْري في ممالِكه على ما كانَ يَجْري في ممالكِ الفريقِ الآخرِ. إذْ هو لمْ يَكُنْ يُلِمُّ إلّا بجوانبَ معيّنةٍ من أحوالِ الفريقِ الآخرِ تَصِلُهُ أخبارُها من بعيدٍ. وكانَتِ الصِّلةُ ما بَيْنَ الطرفَيْنِ تَنْعَقِدُ عادةً في الحَرْبِ، إذ يَتَيَسَّرُ للمؤرِّخِ، مهما يَكُنِ آنتماؤه، أنْ يُلِمَّ بعضَ الإلمامِ بمجرى المعركةِ من الجهتَيْنِ، لأنَّ المعركةَ تَجْري في موقعٍ واحدٍ وهي تَسْتَلْزِمُ وجودَ جهتَيْنِ ولكنَّها، في نهايةِ المطافِ، حَدَثٌ واحدٌ. غيرَ أنَّ المعركةَ هي، من كلٍّ مِن الجهتينِ، نهايةُ سياقٍ من الإعدادِ ـ سيّئاً كانَ الإعدادُ أم حَسَناً ـ وهي تَقومُ، من كلِّ جهةٍ أيضاً، على قوى وعلاقاتٍ وعددٍ وحوافزَ بعينِها. هذه القاعدةُ الّتي يُحْتَمَلُ أنْ يَتَمَكَّنَ المؤرِّخُ من وصفِها في جهتِه، يُحْتَمَلُ جدّاً أن تَفوتَه الإحاطةُ بها ـ أو بجلِّها ـ في الجهةِ المقابلةِ. هذا إلى كونِ الإحاطةِ بماجرياتِ المعركةِ نفسِها إحاطةً متساويةً من جهتَي الجبهةِ، هو نفسه أمراً ضعيفَ الاحتمالِ، وإنْ يَكُنْ أيسرَ منالاً من الإحاطةِ بسياقَي الإعدادِ للمعركةِ وبقاعدتِها في الجهتَيْنِ معاً.

لهذا كلّه صَعُبَ على مؤرّخي لبنانَ المعاصرينَ أنْ يَجِدوا في تواريخِ الحروبِ الصليبيةِ الّتي وَضَعَها إفرنجٌ ومسلمونَ معاصرونَ لوقائِعِها، شيئاً كثيراً يُعْتَدُّ بِهِ للإلمامِ بأحوالِ لبنانَ وأهلِه في تلكَ العهودِ. وذلكَ معَ أنَّ جانباً لا يُسْتَهانُ به منْ وقائعِ الحروبِ نفسِها جَرى على أرضِ لبنانَ الحاليّ. فإنَّ تلكَ التواريخَ مُنْكَبّةٌ في جملتِها على وصفِ الحِصاراتِ والمعاركِ وعلى أحوالِ الجيوشِ والرؤساءِ من ملوكٍ وأمراءَ وسلاطينَ. هكذا آبَ المُنَقِّبونَ اللبنانيّونَ في التواريخِ المذكورةِ بإشاراتٍ قليلةٍ متّصلةٍ بلبنانَ، في ما يَتَعَدّى أخبارَ المعاركِ وما يَتَعَلّقُ بها، من مُطالعتِهم لآبنِ شدّاد وآبنِ الأثير وآبن العبري ولغوليلموس الصوريّ وباجيوس وبارونيوس. وغَلَبَ على الفصولِ الّتي كَرّسَها للعهودِ الصليبيةِ مؤرِّخونا هؤلاءِ من البطريرك أسطفانس الدويهيّ إلى المطران يوسف الدبس ثمّ إلى فيليب حتّي ومحمّد علي مكّي وكمال الصليبيّ[8]، ذِكْرُ وقائعِ الحملاتِ نفسِها وتصرّفاتِ كلٍّ من جيوشِ الإفرنجِ وجيوشِ المسلمينَ فيها، وهو ما تَتَبَسَّطُ فيه المصادرُ. حتّى إذا رَغِبوا في التطرّقِ إلى التاريخِ الأهليّ لسكّانِ لبنانَ، في خلالِ تلكَ الأحقابِ، وَجَدوا أنفسَهم مضطرّينَ إلى لزومِ جانبِ الحيرةِ أو جانبِ التكهّنِ في أمرِ التوزيعِ الطائفيِّ

(٨) راجع الفصول المكرسة لهذه المرحلة في:
- أسطفانس بطرس الدويهي، **تاريخ الأزمنة**، تحقيق بطرس فهد، جونية، ١٩٧٦.
- يوسف الدبس، **الجامع المفصّل في تاريخ الموارنة المؤصّل**، بيروت ١٩٠٥، ط٢، ١٩٨٠.
- Hitti, Philip: *Lebanon in History*, London 1957.
- محمد علي مكي، **لبنان من الفتح العربي الى الفتح العثماني**، بيروت، ١٩٧٧.
- كمال الصليبي، **منطلق تاريخ لبنان**، بيروت ١٩٧٩.

لأولئك السكّانِ، على مختلفِ المناطقِ، مثلاً، وفي أمرِ رؤسائِهم وتنظيمِهم وسائرِ أوضاعِهم. وآضطرّوا إلى الركونِ في ذلك كلّه إلى إشاراتٍ سريعةٍ نسبياً عَرَضَتْ من آبنِ جبير أو من آبن العبريّ أو من غوليلموس الصوريّ وإلى مصادرَ متأخّرةٍ نسبياً أيضاً عن العهدِ الصليبيّ، أهمُّها تاريخُ صالح بن يحيى وتاريخُ آبن سباط العاليهي وزجليات آبن القلاعيّ. وهذه كلُّها لا تَكْفي لتبديدِ الحيرةِ في كثيرٍ من الأمورِ، وكلٌّ منها أسيرُ زاويةٍ محدودةٍ لم يَجِدْ صاحبُه دافعاً إلى مغادرتِها ولا كانَتْ تدورُ في خَلَدِه معظمُ الأسئلةِ الّتي نَطْرَحُها على أنفسِنا اليومَ.

جديد القديم

إلى هنا ونحنُ حيالَ صعوبةٍ وَصَفْناها بالعاديّةِ - ما دامَتْ ذاتَ طابعٍ «فنّيٍ» أو «ماديٍّ» - مردُّها إلى النقصِ في الأصولِ والتفاوتِ في شمولِها من عصرٍ إلى آخرَ، والتباينِ في إلمامِها بجوانبَ مختلفةٍ من وقائعِ التاريخِ. هذا إلى تفاوتِ حُظوظِها من الصدقِ وخلوِّها من الغرضِ بطبيعةِ الحالِ. هذه الصعوبةُ يُلْفيها، هي نفسَها - ولو على آختلافٍ في الصورةِ والمقدارِ - كلُّ مَنْ يَتَصَدّى لتاريخِ قُطْرٍ من الأقطارِ أيّاً يَكُنْ. وهي تَقِفُ ولا ريبَ - في الحالةِ اللبنانيةِ - حائلاً دونَ تجاوزِ البحثِ التاريخيِّ حدّاً بعينِه من الشمولِ والانسجامِ. فهلْ لا يَزالُ ممكناً تداركُ شيءٍ من وجوهِ هذا النقصِ وجوانبِه في معرفتِنا للعهودِ اللبنانيةِ الّتي سَبَقَتْ عصرَنا الحاضرَ؟

لا يَزالُ ممكناً بطبيعةِ الحالِ إجراءُ مزيدٍ من الحفريّاتِ لتحسينِ معرفتِنا بتاريخِ البلادِ القديمِ. ولكنَّ هذا الأمرَ تَتَعاظَمُ صعوبتُه وتُهْدَرُ فرصةُ سنةً بعدَ سنةٍ. فإنَّ أكثرَ المناطقِ تأميلاً لنا بالوقوفِ

على جديدٍ ذي شأنٍ من كنوزِ الماضي قدْ غطّاها العمرانُ أو يَكادُ، وغدَتْ موضوعاً لحقوقٍ عقاريةٍ وتجاريةٍ ضخمةٍ، فأضحى آستملاكُها، بغيةَ التنقيبِ عن الآثارِ، أمراً يتجاوزُ طاقةَ الدولةِ الماليةَ، على الأرجحِ، ويتجاوزُ طاقتَها السياسيةَ بالتأكيدِ. هذه هي حالُ مواقعَ مثلِ صور وضواحيها وصيدا وقلبِ بيروت وبعلبك كلِّها تقريباً وغيرِها. فالمشهورُ اليومَ أنَّ بعلبك الحاضرةَ مثلاً قائمةٌ فوقَ حقلٍ شاسعٍ من الآثارِ الفينيقيةِ والرومانيةِ والعربيةِ. ولكنَّ تغطيةَ هذا الحقلِ بالبناءِ الجديدِ لا تَزالُ تَتزايَدُ ويَبْتعِدُ بتزايدِها أفقُ التوصّلِ إلى كشوفاتٍ أثريةٍ ذاتِ أهمّيّةٍ وآتّساعٍ معيّنين. أمّا في منطقةِ صور فإنَّ الحفريّاتِ الشخصيّةَ قائمةٌ على قَدَمٍ وساقٍ، وهي تَجري - مُصادفةً - في مواقعِ البناءِ الجديدِ وعمداً في غيرِها. ولكنَّ مصيرَ ما يُكْتَشَفُ هو إلى التهريبِ والتبديدِ، وهو لا يَسْتَوي بحالٍ موضوعاً للدراسة ولا يُفيدُ منه المؤرّخُ... إلخ.

من جهةٍ أُخرى يَسَعُنا أن نُلاحِظَ، في شأنِ أحداثِ القرنِ التاسعَ عشرَ اللبنانيِّ بخاصّةٍ - وهي أحداثٌ ذاتُ دورٍ بارزٍ في تكوينِ حاضرِنا، وذاتُ أهمّيّةٍ في فهمِنا له - أنَّ باحثينا وبعضَ الباحثينَ الغربيّينَ الّذين نُحْسِنُ تداولَ أعمالِهم، قَدِ آقْتَصرتْ مصادرُهم أساساً - بالإضافةِ إلى المتروكاتِ المحلّيّةِ المعروفةِ - على محفوظاتٍ أوروبيةٍ بعينِها هي المحفوظاتُ الفرنسيةُ والإنكليزيةُ، ونَدَرَ أن تَجاوَزوها إلى غيرِها. فلمْ نَسْتَنْفِدْ - لنقصٍ في تعوُّدِ اللّغاتِ والأمكنةِ - ما يُمْكِنُ أنْ تَحْويَه محفوظاتُ دولٍ أُخرى كانَتْ معنيّةً بشؤونِنا، في خلالِ القرنِ المذكورِ على الأقلِّ، شأنَ ألمانيا والنمسا والروسيا. ويَدُلُّ ما تُرْجِمَ، في السنواتِ الأخيرةِ، من أعمالِ

الشهودِ والمؤرِّخينَ الروسِ بخاصّةٍ[٩] على وجودِ فائدةٍ أكيدةٍ تُرْتَجى من توسيعِ دائرةِ البحثِ إلى محفوظاتِ سائرِ الدولِ الّتي كانَتْ بلادُنا موضوعاً من مواضيعِ مراسلاتِها وتقاريرِها في تلكَ الأيّامِ.

ولكنْ ثمّةَ محفوظاتٌ تَحتَلُّ مكانةً على حدةٍ بينَ مصادرِ تاريخِنا هي المحفوظاتُ العثمانيةُ. فهي منجمٌ لم نَكَدْ نُلامِسُ الثرواتِ التاريخيةَ الّتي يَنطَوي عليها حتّى الآنَ. وهي الوحيدةُ الّتي يَسَعُنا القولُ إنَّ آستثمارَها يُحْتَمَلُ أنْ يُغيِّرَ وجهَ تاريخِنا، لا في القرنِ التاسعَ عشرَ وحدَه، بل في القرونِ الثلاثةِ الّتي سَبَقَتْه أيضاً. ونحنُ، إلى الآنَ، نَعرِفُ من هذا التغييرِ وجهَه الكمّيَّ، بعدَ أنْ أخذَتِ السلطاتُ التركيةُ تُعنى بتيسيرِ الآطّلاعِ على الأرشيفِ العثمانيِّ للباحثينَ وبتنظيمِ هذا الأرشيفِ تنظيماً علمياً وفهرستِه. فإنَّ عددَ الوثائقِ في الأرشيفِ قُدِّرَ بمائةِ مليونٍ! ولنا أنْ نُخمِّنَ - مجرّدَ تخمينٍ - أن الوثائقَ المختصّةَ بمناطقِ لبنان المختلفةِ، في هذا البحرِ المحيطِ، تُعَدُّ بمئاتِ الألوفِ. وليسَ تاريخُ بلادِنا السياسيُّ وحدَه

(٩) راجع بخاصة:
- مسعود ضاهر، **بيروت وجبل لبنان على مشارف القرن العشرين (دراسة في التاريخ الاجتماعي من خلال مذكرات العالم الروسي الكبير أ. كريمسكي - رسائل من لبنان ١٨٩٦ - ١٨٩٨)** ، ترجمة يوسف عطا الله، مراجعة مسعود ضاهر، بيروت ١٩٨٥.
- قسطنطين بتكوفيتش، **لبنان واللبنانيون (وثيقة تاريخية نادرة طبعت عام ١٨٨٥ وتضمنت مذكرات القنصل الروسي في بيروت خلال سنوات ١٨٦٩ - ١٨٨٢)**، ترجمة يوسف عطا الله، مراجعة مسعود ضاهر، بيروت ١٩٨٦.
- نيقولاي إيفانوف، **الفتح العثماني للأقطار العربية ١٥١٦ - ١٥٧٤**، ترجمة يوسف عطا الله، مراجعة مسعود ضاهر، بيروت ١٩٨٢.
- قسطنطين ميخائيلوفيتش بازيلي، **لبنان وسوريا وفلسطين تحت الحكم التركي**، ترجمة يسر جابر، مراجعة منذر جابر، بيروت ١٩٨٨.

هو ما يُحتَمَلُ أن يُسَلِّطَ عليه آستثمارُ هذه المحفوظاتِ ألفَ ضوءٍ وضوءٍ. بل إنَّ تاريخَنا الاجتماعيَّ ـ الاقتصاديَّ، إذا كانَ لنا أنْ نفْرِضَ هذا التمييزَ على العهودِ العثمانيةِ، قدْ يَكونُ المستفيدَ الأوّلَ من كشفِ هذه المادّةِ المجهولةِ. فإنَّ طلائعَ مَنْ وَقَفوا عليها يُؤَكِّدونَ أنَّها تَضُمُّ دفاترَ الضريبةِ الّتي تُحْصي القُرى وما فيها من عائلاتٍ وبيوتٍ وأراضٍ وبهائمَ، وتُسَمّي محاصيلَها وشُيوخَها المسؤولينَ عنها، وما يَتَرَتَّبُ عليها. وجليٌّ أنَّ هذه المعطياتِ حينَ تُغَطّي ـ كلّياً أو جزئياً ـ بضعَ مئاتٍ من السنينَ، يَتَشَكَّلُ منها مَعينٌ لا نظيرَ لأهمّيّتِه بين مصادرِ تاريخِنا كلِّها. هذا تقديرٌ نَسوقُه بكلِّ التحفّظِ اللاّزمِ، في آنتظارِ أن تُنْشَرَ الترجمةُ العربيةُ الّتي يَجْري إعدادُها حالياً للفهرست الّذي وُضِعَ في التركيةِ تسهيلاً لمهمّةِ المنقّبينَ في هذا الأرشيفِ(١٠)، بعدَ أن كانَتْ أقسامٌ منه قد بَقِيَتْ مغلقةً حتّى هذه السنواتِ الأخيرةِ.

لنا أنْ نَأمَلَ أيضاً في فوائدَ جديدةٍ يُتيحُها ظهورُ المزيدِ من أوراقِ الأُسَرِ القديمةِ وتحسينُ فرصِ البحثِ في محفوظاتِ الأديرةِ وغيرِها من المؤسّساتِ المُعَمِّرةِ، وفي المكتباتِ الخاصّةِ ومحفوظاتِ الدولةِ. ولكنَّ موضوعَ المحفوظاتِ الأوروبيةِ ـ بآستثناءِ الإنكليزيةِ والفرنسيةِ ـ وموضوعَ الأرشيفِ العثمانيِّ، يسوقانِنا إلى ذكرِ مشكلةٍ لها وقعُها على أهليّتِنا للإحاطةِ بأصولِ تاريخِنا المتنوّعةِ، هي مشكلةُ الإعدادِ اللّغويِّ للمؤرّخينَ. فلَيْسَ لنا أنْ نَنْسى أنَّ أفضلَ ما أُلِّفَ في تاريخِنا بمراحلِه، على آختلافِها، إنَّما وَضَعَهُ أجانبُ أو لبنانيّونَ كَتَبوا بلغةٍ أجنبيةٍ، وكانَ هؤلاءِ

(١٠) نقل بعض الصحف في خلال كانون الثاني ١٩٩١ خبر هذا المشروع الجليل، الجاري تنفيذه بين اسطنبول والقاهرة.

وأولئكَ حائزينَ على وجهِ التحديدِ ما يَقْتَضيهِ موضوعُهم من أهليّةٍ لغويةٍ، أو بعضَه في الأقلِّ. وكانوا حائزينَ أيضاً ضروباً أُخرى من الأهليةِ تَقْتَضيها حرفةُ التاريخِ الّتي تُشَكِّلُ مصبّاً لعلومٍ وفنونٍ كثيرةٍ يَعْسُرُ حصرُها. لهذا حَظِيَتْ بالتغطيةِ الفُضلى عهودٌ من تاريخِنا آنْعَقَدَ في خلالِها مصيرُ بلادِنا بمصائرِ الأُمَمِ الّتي كانَ يَنْتَمي إليها أولئكَ البحّاثةُ الأجانبُ. وفخرُ الدين والقرنُ التاسعَ عشرَ، على ما سَبَقَ بيانُه، وحتّى العهودُ الفينيقيةُ والعهدُ الصليبيُّ، أمثلةٌ شاهدةٌ على هذا الواقعِ. والأسماءُ معروفةٌ من ماريتي ورينان إلى كونتينو وغروسيه ودومينيك شوڤالييه.

هذه الإشارةُ إلى الإعدادِ الفنّيِّ للمؤرّخ ـ والإعدادُ اللّغويُّ واحدٌ من أهمِّ وجوهِه ـ تَكْفينا ها هنا. فإنَّ التبسّطَ في هذهِ المسألةِ يُلابِسُ جانباً من التبسّطِ في أمرِ نُظُمِنا التعليميةِ وجامعاتِنا ومستوى تلبيتِها لحاجاتِ البحثِ في ميادينَ مختلفةٍ ليسَ ميدانُ التاريخِ إلّا واحداً منها. وهذا موضوعٌ يَقْتَضي معالجةً خاصّةً به. ولكنَّ الإشارةَ نفسَها إلى الإعدادِ الفنّيِّ للمؤرّخِ تُفْضي بنا إلى موضوعٍ يَشْتَمِلُ عليها ويَتَعَدّاها، وهو الموضوعُ الأهمُّ لمعالجتِنا هذه. هذا الموضوعُ نوجزُه في سؤالٍ: ما صورةُ الإعدادِ الاجتماعيِّ ـ لا الفنّيِّ حصراً ـ للمؤرّخينَ اللبنانيّينَ؟ وما المشكلاتُ الّتي طَرَحَها هذا الإعدادُ ـ ولا يَزالُ ـ على مهمّةِ التأريخِ للبنان؟

تربية المؤرخ

لا تَخرُجُ مشكلةُ إعدادِ المؤرّخِ اللبنانيِّ، في صورتِها الاجتماعيةِ، عن مشكلةِ إنتاجِ لبنانَ نفسِه بحيثُ يَسْتَوي كياناً وطنياً أو يَبْقى في ما دونَ هذه الحالةِ، ولا بالتالي عن

مشكلةِ إنتاجِ اللبنانيّ، في ما يَتعدّى آنتماءَه إلى عصبياتِ نشأتِه، أو بقائِه في ما دونَ المواطنيةِ، مُغلِّباً عليها الجملةَ المتحصّلةَ، في حالتِه، من العصبياتِ المذكورةِ.

ونحن مردودونَ في هذا الشأنِ، قبلَ كلِّ شيءٍ، إلى مسألةٍ يَعرفُها الباحثونَ في التربيةِ اللبنانيةِ وفي موقعِ المدرسةِ، على وجهِ التحديدِ، من سائرِ المؤسّساتِ الّتي تُشاركُها ـ أو تُنازعُها ـ مهمّةَ التربيةِ وتَتنازعُ ـ أو تَتقاسَمُ ـ في ما بينَها المدرسةَ نفسَها إلى هذا الحدِّ أو ذاك. فإنَّ لنا أنْ نُلاحِظَ وجودَ التنازعِ على الصورتَيْنِ اللّتَيْنِ يُشيرُ إليهِما كلامُنا هذا.

(١) إنَّ المدرسةَ لَيسَتْ وحيدةً، ولا هي ذاتُ دورٍ غالبٍ بالضرورةِ، في فرضِ هويّةٍ للمتعلّمينَ ولا في تكوينِ نظمِ القيمِ عندَهم وما يَليها من حوافزَ ومواقفَ. وإنّما تُنافِسُها في ذلك العائلةُ والطائفةُ والطبقةُ ومنطقةُ النشأةِ وما إليها، وهذه كُلُّها مؤسّساتٌ لا تُؤدّي أدواراً متوازيةً، بلْ تَتداخَلُ أدوارُها فتَتناقَضُ في بعضِ وجوهِها ولكنّها تَرفُدُ بعضَها بعضاً في معظمِ تلكَ الوجوهِ. من ذلك مثلاً أن الطائفةَ مزوّدةٌ عادةً مؤسّساتٍ ووسائلَ يَطولُ فعلُها إلى دوائرَ واسعةٍ. غيرَ أنَّ الطائفةَ تُحدِثُ أثرَها الأوّلَ بتوسّطِ العائلةِ. ومنْ ذلك أيضاً أنَّ الآنتماءَ الطبقيَّ قدْ يُسفِرُ فعلُه عن ظواهِرِ خروجٍ على الطائفةِ وآلتجاءٍ إلى مُثُلٍ تَتجاوَزُها. ولكنَّ هذا الخروجَ، حينَ لا يَجِدُ له أصداءً مشابهةً له، في الحجمِ والآتّجاهِ، بينَ صفوفِ الطوائفِ الأخرى، يَبْقى معرّضاً للإخفاقِ في تكوينِ الأفقِ الّذي يُجانِسُه ويُناسِبُه، فلا يَنْقطِعُ بالتالي حبلُ السرّةِ بينَه وبينَ طائفةِ المنشأِ، ويَظَلُّ ماثلاً خطرُ الانكفاءِ، متى تَوافَرَتِ الظروفُ الحافزةُ، إلى الفَلَكِ الطائفيِّ إلخ... وفي كلِّ حالٍ تَقِفُ مؤسّساتُ التنشئةِ هذه كلُّها

في مواجهةِ الدولةِ ـ الوطنِ من خارجِ الدولةِ ومن داخِلِها. فالدَّولةُ ـ الوطنُ هي أيضاً موئلٌ للهويّةِ يُنافِسُ الموائلَ الأُخرى، وهي بهذهِ المثابةِ، مؤسّسةٌ للتنشئةِ على المواطنيةِ، تُقدّمُ، بقدرِ ما يَكونَ لها من رسوخٍ وطاقةٍ، نظامَ القيمِ الموافقَ للمواطنيةِ والحوافزَ والسلوكاتِ المترتّبةَ عليه. وهذه كلُّها حادّةٌ من أثَرِ مثيلاتِها في المؤسّساتِ الجزئيةِ، طامحةٌ إلى آستتباعِ هذه الأخيرةِ.

(٢) إنَّ المدرسةَ، مَعَ آفتقارِها إلى الغلبةِ بينَ مؤسّساتِ التنشئةِ، هي موقعٌ رئيسيٌّ للصراعِ بينَ الدولةِ وسائرِ تلكَ المؤسّساتِ، وهي غيرُ متروكةٍ من حيثُ مضمونُ التعليمِ والتوجيهُ فيها لعنايةِ الدولةِ وحدَها. فبالإضافةِ إلى كَوْنِ الدولةِ نفسِها في لبنانَ ضعيفةَ الحصانةِ للغايةِ أمامَ التشكيلاتِ الأهليةِ، تَتولّى هذه التشكيلاتُ مباشرةً شؤونَ قسمٍ من الجهازِ المدرسيِّ هو الأوسعُ نفوذاً بسببِ طبيعةِ المواقعِ الّتي يُعِدُّ مُتخرِّجيهِ لآحتلالِها. هذا بينَما تَتولّى الدولةُ شؤونَ القسمِ العاجزِ عن تأهيلِ مُتخرّجيهِ لمهمّاتِ القيادةِ الاجتماعيةِ بسائرِ وُجوهِها. والعجزُ المذكورُ لا تَنْفصِلُ أسبابُه عن أسبابِ القوّةِ الّتي تُقابِلُه. وهي ـ أي الأسبابُ ـ تُرَدُّ، في نهايةِ المطافِ، إلى مصادرةِ التشكيلاتِ المحلّيّةِ لجانبٍ من آستقلالِ قرارِ الدولةِ. على أنَّ الدولةَ موجودةٌ برغمِ هذا كلِّه، في الميدانِ التربويِّ. هي موجودةٌ عبرَ برامجِ التعليمِ الّتي تَبْقى موحّدةً، في رَسْمِها الإجماليِّ، فارضةً نفسَها في قطاعَيِ التعليمِ معاً. وهي موجودةٌ عبرَ تَحكّمِها النسبيِّ في أمورِ القطاعِ الرسميِّ، أيّاً كانَتِ الدونيةُ العامّةُ المفروضةُ على جمهورِ هذا القطاعِ والمتخرّجينَ منه. الدولةُ موجودةٌ في المدرسةِ إذاً؛ والدولةُ موجودةٌ أيضاً في ما وراءِ الواقعِ نفسِه، أي في

طموحِ لبنانيّينَ كثيرينَ، وإنْ يَكُنِ الطموحُ مشوباً وملتبِساً. لذا يَصِحُّ الانطلاقُ من موقعِ الدولةِ ـ من حيثُ هي واقعٌ ومن حيثُ هي مشروعٌ ـ لآستعادةِ التاريخِ اللبنانيّ، إذا آستُكْمِلَ سائرُ الشروطِ للآستعادةِ المذكورةِ.

عناصر الموقع الجامع

يَجِدُ المؤرّخُ اللبنانيّ نفسَه مُكْتَنَفاً، مع سواهُ من اللبنانيّينَ، بهذه الشبكةِ المعقّدةِ من أُطرِ التنشئةِ المتكافلةِ والمتنافسةِ والمتناقضةِ. هو يَقْبَعُ في زاويتِه من الشبكةِ، وأنابيبُها محدِقةٌ به وكأنّها جهازٌ يُغَذّي بنيتَه الذاتيةَ من الخارجِ كما تُغَذّي الشرايينُ جسمَه من الداخلِ. ويَخْتَلِفُ مآلُ هذه التغذيةِ بآختلافِ الموقعِ من الشبكةِ ومزيجِ الأمصالِ الّذي تنمو عليه الشخصيةُ. فبينَما يُفْتَرَضُ في وضعٍ سويٍّ أنْ تأْتَلِفَ التيّاراتُ المعتملةُ بينَ جوانبِ الشبكةِ في إنتاجِ ثقافةٍ جامعةٍ، نَراها موزّعةً بينَ عملِ التركيبِ وعملِ التفكيكِ، ونَرى الغلبةَ في حالِ تَرَدُّدٍ بينَ الوجهتينِ، لا تتمُّ لأيٍّ منهُما، برغمِ الصعودِ والهبوطِ، على نحوٍ حاسمٍ أو دائمٍ. وما نُشيرُ إليه بالثقافةِ الجامعةِ لَيْسَ بحالٍ خلوَّ الثقافةِ من التنوعِ والتعارضِ، وإنّما هو أن يَغْلِبَ عليها ـ ونَقولُ عن عَمدٍ «يَغْلِبُ عليها» ولا نَقولُ «يَعُمُّها» ـ القبولُ بإطارٍ موحّدٍ تَستَلْهِمُ آنتماءَها إليه وتُلْحِقُ بهذا الآنتماءِ ما دونَه، هو إطارُ الوطنِ ـ الدولةِ.

هذا الآنتماءُ لا يَمْنَعُ أيضاً ما هو أوسعُ نِطاقاً منه، ولكنْ يُفْتَرَضُ أن يَكونَ حائزاً درجةً من القوّةِ والكثافةِ تَجْعَلُ منه الموضعَ الرئيسَ الّذي يَنطَلِقُ منه النظرُ إلى ما هو أوسعُ وإلى ما هو أضيقُ على حدٍّ سواءٍ، أيْ

أنه يُفْتَرَضُ في هذا النظرِ أنْ لا يَقْوى على تجاهلِ الإطارِ المذكورِ أو على آختراقِه، وكأنّما هو حاجزٌ رقيقٌ شفّافٌ، لا آعتبارَ له، ويُفْتَرَضُ أيضاً أنْ يَكونَ العداءُ له والنزوعُ إلى الآستغناءِ عنه أمْرينِ شاذّيْنِ غيرِ مُغَلَّبَيْنِ في التوجّهاتِ الكُبرى للثقافةِ المنتجةِ أو السائدةِ بينَ ظهرانَيْه. هذا، ونحنُ حينَ نُسَمّي إطارَ الثقافةِ الجامعةِ وطناً ـ دولةً، لا نَخْلُطُ بطبيعةِ الحالِ بينه وبينَ النظامِ السياسيّ ـ ناهيكَ بطواقمِ هذا النظامِ وأدواتِه ـ وإنْ كانَ الوطنُ قدْ يُمْلي ـ وهذا مؤكّدٌ في حالةِ لبنانَ ـ قيماً عامّةً بعينِها على نظامِه، يُفْتَرَضُ في هذا الأخيرِ أنْ يَسْتَوْحِيَها وأن يَرْعاها.

هلْ هذه الثقافةُ الجامعةُ موجودةٌ في لبنان؟ وما العواملُ الّتي تَكْفُلُ وُجودَها ونُمُوَّها؟ وما موقعُ المؤرّخينَ ـ أو مواقعُهم ـ فيها؟

هذه الثقافةُ موجودةٌ، ولكنّها غيرُ راسخةٍ ولا غالبةٍ. وهذا أمرٌ يُسْتَنْتَجُ دونَ عناءٍ من «مَنْظَرِ» الثقافةِ اللبنانيةِ العامّ وممّا قُلْناه، قبلَ قليلٍ، في شأنِ مؤسّساتِ التنشئةِ وأوضاعِ شبكتِها وما يَلي ذلك من آستمرارٍ للصراعِ غيرِ المحسومِ بينَ الهويّاتِ في ساحةِ الثقافةِ. وقدْ أشَرْنا أيضاً إلى أنّ العواملَ الّتي تَكْفُلُ وجودَ الثقافةِ الجامعةِ في لبنانَ ونُمُوَّها هي نفسُها الّتي تَكْفُلُ وجودَ لبنانَ نفسِه وآستمرارَه. وهي ـ إذا آختَرْنا الوقوفَ على أعلى مستوياتِ التجريدِ وصَرَفْنا النظرَ، هُنا، عن مستوياتٍ أُخرى أخصَّ ـ ثلاثةُ عواملَ جَسَّمَتْها الحربُ الأهليةُ وجَلَتْها أمامَ عُيونِنا فباتَتْ وكأنّها ـ برغمِ حظِّها من التجريدِ ـ حجارةٌ كبيرةٌ ملوّنةٌ.

(أ) نظامُ الدولِ الّذي جَعَلَ الدولةَ، في هذا العالمِ، ضرورةً عادتِ الجماعاتُ لا تَقْوى على الآستغناءِ عنها، لا بالآنكفاءِ إلى ما هو دونَها ولا بتجاوُزِها إلّا إلى صورةٍ أُخرى من صورِها.

(ب) ضآلةُ العناصرِ اللبنانية، من طوائفَ ومناطقَ، وتعذّرُ آنفكاكِها من الدولةِ القائمة لِتَشتَويَ بدورِها دولاً ناجزة.

(ج) تداخلُ هذه العناصرِ على الأرضِ وفي المؤسّساتِ، وهو ما يُطْلَقُ عليهِ آسمُ العيشِ المشتركِ - وتعذّرُ تخليصِ الخيوطِ بعضِها من بعضٍ، مَهْما يَبْلُغ عنفُ التناقضاتِ، ولو أنَّ الحربَ الأهليةَ قد سارَتْ مرحلةً في هذا السبيلِ(١١).

وما تَلْزَمُ ملاحظتُه هو أنّ العامِلَيْنِ الأوّلَيْنِ مصدرانِ لإلزامٍ ضعيفٍ تَغْلِبُ عليه السلبيةُ، ولا يُسْتَبْعَدُ من بينِ عناصرِه القَهرُ، إذا نَظَرْنا إليهما من زاويةِ الجماعاتِ اللبنانية. فَما يؤولانِ إليه هو أنّ الجماعاتِ المذكورةَ مضطرّةٌ إلى الوجودِ سويّةً في إطارِ هذه الدولةِ. والآضطرارُ لا يَتَحَوَّلُ، بالضرورةِ، إلى ولاءٍ طوعيٍّ. يَزيدُ من صحّةِ هذا التشخيصِ أنّ مثالَ الدولةِ العصريةِ قدْ وَصَلَ إلينا، في أعقابِ الحربِ العالميةِ الأولى، على أسِنّةِ الحرابِ، وأن بعضَ جماعاتِنا زُجَّ فيه زجّاً أو هو لم يَكُنْ يَعْرِفُ لنفسِه فيه موقعاً ثابتاً، في الأقلّ، وبعضَها الآخرَ طَلَبَه أو قَبِلَه على الصورةِ الّتي جُعِلَتْ له، ولكنْ بشرطِ أنْ يَكونَ إطاراً لغلبتِه المؤكّدة. على أنّ الآختيارَ أسْفَرَ عن بروزِ آمتيازٍ للكيانِ الجديدِ تأكّدَ، مرحلةً بعدَ مرحلةٍ، بالقياسِ إلى أوضاعِ المحيطِ. فكانَ أنّ هذا الآمتيازَ - الّذي جاءَ نتيجةً للتنوّعِ ولتوازنِ الديانتين، شأنُه، في ذلكَ، شأنُ الصراعِ الأهليّ - لَطَّفَ من حدّةِ هذه المطاعنِ في شرعيةِ الكيانِ، وحدّ من غاياتِ التطلّعِ

(١١) راجع: أحمد بيضون، «الطوائف - المناطق على علاتها» في **ما علمتم وذقتم - مسالك في الحرب اللبنانية**، بيروت ١٩٩٠، ص ١٢٢ - ١٣٢.

إلى خارجِه، إذْ لم يَعُدِ الخروجُ القطعيُّ عليه مُنْتَهى ذلك التطلّع. هذا على الرغمِ من أنّ العامِلَيْنِ الأوّلَيْنِ لا يَفْرِضانِ غيرَ الحفاظِ على الحدِّ الأدنى من الوجودِ الوطنيّ ولا يُحَفّزانِ أيّةَ جماعةٍ من الجماعاتِ اللبنانيةِ إلى تجاوزِ هذا الحدّ إلّا أنْ تَجِدَ في التجاوزِ حصانةً خاصّةً لها أو مصدراً لآمتيازِها. أمّا العاملُ الثالثُ فهو قدْ باتَ - معَ تنامي عمقِه التاريخيّ - أساساً وحيداً للولاءِ الطوعيّ. إذْ هو أساسٌ لمعطياتٍ أخصَّ منه، بينَها الرخاءُ النسبيُّ وبينَها الحرّيّاتُ. وهو قدْ تَعَزَّزَ بنموِّ المدينةِ. ولكنَّ آحتمالَ التصارعِ تَعَزَّزَ أيضاً بنموِّ المدينةِ، وكانَ قبلَ هذا النموِّ، قائماً في العيشِ المشتركِ نفسِه. فكانَتْ حصيلةُ الرغبةِ في التعايشِ والنزوعِ إلى التصارعِ أنّ الوطنَ والدولةَ بَقِيا ضعيفَيْنِ مكتنَفَيْنِ بالتربّصِ وبتحفّظاتٍ يَصِحُّ وَصْفُها باليائسةِ لأنّ التطلّعَ إلى الخارجِ من جهةٍ، والنزوعَ إلى الآنكفاءِ عن الكيانِ الراهنِ إلى ما هو دونَه من جهةٍ أُخرى، باتَ كلاهُما كنايةً عن مسعىً يائسٍ.

جاذبية التنوع والمجتمع المفتوح

كَفَلَتْ هذه العواملُ الثلاثةُ، بكلِّ ما يَعْتَورُها من سلبيةٍ وَوَهَنٍ، بروزَ الثقافةِ الجامعةِ. فجاءَتْ هذه الأخيرةُ على صورةِ أُسُسِها، مُفكّكةَ الأوصالِ، ضعيفةَ المَبْنى. وكانَتْ منازلتُها للثقافاتِ الجزئيةِ مناوشةً وكرّاً وفرّاً متداخلَيْنِ. فبَقِيَتْ مسامُّها مشرعةً أمامَ عُصاراتِ العصبياتِ المتسرّبةِ من القبائلِ والطوائفِ والأقاليمِ، ولكنَّ شيئاً من الروحِ الجامعةِ تَسَرَّبَ أيضاً إلى ثقافاتِ الأجزاءِ والعناصرِ. لمْ يَعُدْ تجاهلُ البيئةِ الوطنيةِ سائغاً ولوْ أنَّ

الآعترافَ بها تَراوَحَتْ صُورَتُهُ ما بينَ تَمجيدِ الآندراجِ فيها والمجاهرةِ بمعاداتِها، وكلاهُما نوعٌ من أنواعِ الآنغماسِ في مياهِها. ولقدْ أسفَرَ هذا الآختلاطُ المتباينُ النسبِ والصيغِ عن صورةٍ جذّابةٍ، في حدِّ ذاتِها، هي صورةُ التنوّعِ في الثقافةِ اللبنانيةِ. فما هو في الواقعِ الآجتماعيِّ - السياسيِّ مصدرٌ لصعوباتِ الحياةِ المشتركةِ ولشقائِها المفرطِ أحياناً لا يَخلو أنْ يُضْفيَ شيئاً من الألَقِ وغزارةِ الألوانِ على الحياةِ الثقافيةِ. ولكنَّ هذا الأمرَ يَسْتَدْعي ملاحظتَيْنِ:

(أ) الأولى أنَّ غزارةَ الألوانِ لم يُدْرِكْها إلّا الّذينَ أفلَحوا في الخلوصِ من اللّونِ الواحدِ وأحْرَزوا من تماسكِ الفرديةِ ما أتاحَ لهم أن يَذْهَبوا، في آنٍ معاً، إلى غايةِ التخصّصِ في الأسلوبِ وإلى غايةِ التّعميمِ في المخاطبةِ. وذلكَ أنَّ ضيقَ الأفقِ لا يُؤالِفُ الجرأةَ في الإبداعِ. وهذا ظاهرٌ في الشعرِ وفي الروايةِ وفي المسرحِ وفي البحثِ الآجتماعيِّ أو التاريخيِّ، وفي سائرِ ضروبِ الإنتاجِ الثقافيِّ اللبنانيِّ.

(ب) الملاحظةُ الثانيةُ أنَّ القِيَمَ الجامعةَ في الثقافةِ تَنْحو إلى الضمورِ ويَشْتَدُّ فعلُ الهويّاتِ الجزئيةِ في شرذمةِ الثقافةِ كلّما آشْتَدَّ تناحُرُ هذه الهويّاتِ وتحجّرُها في المجتمعِ. فقدْ لا تَكونُ القيمُ الجامعةُ وما يَليها من إبداعٍ قَدِ آنْهارَتْ في الحربِ الأهليةِ الأخيرةِ مَثَلاً. ولكنَّها باتَتْ محاصَرةً، عندَ أطرافِ حقلِها، بسيولٍ طاغيةٍ من الأعمالِ الثقافيةِ الفاقعةِ التعصّبِ. وقدِ آسْتَوى في المسؤوليةِ عن هذا الإغراقِ أولئكَ الّذينَ آنْكَفأوا إلى أُفقِهم الطائفيِّ المحدودِ وأولئكَ الّذين نَزَعوا إلى التملّصِ من الشبكةِ اللبنانيةِ بدَعْوى الخروجِ إلى أفقٍ أرْحَبَ عربيٍّ أو إسلاميٍّ. وذلكَ أنَّ الأخيرينَ، في معظمِهم، يَلْبَثونَ ضِمْناً عندَ الهمِّ اللبنانيِّ، ويُخْفونَ

تحتَ دَعوى الخروجِ تشبّثاً بعصبيّاتٍ لا تقلُّ ضيقاً وجموداً عنْ عصبيّاتِ الضِّفّةِ المقابلةِ. والقابعونَ على هذه الضِّفّةِ لم يَحْرِموا أنفسَهم، همْ أيضاً، من دعْوى الخروجِ. فقالوا بإدراجِ لبنانَ في أفقٍ إنسانيٍّ أو مسيحيٍّ - إسلاميٍّ. ولكنَّ أكثرَهُم كانوا يَهْبِطونَ، في مراحلِ التوتّرِ، إلى ما دونَ لبنانَ نفسِه: إلى «المجتمعِ المسيحيِّ» في لبنانَ أو، في بعضِ اللّحظاتِ، إلى لبنانَ الصّغيرِ. على أنَّ الهويّةَ الجامعةَ بَقِيَتْ حَيّةً وسطَ هذا التراخي وهذا التمزّقِ العامَّيْنِ في نسيجِ الثقافةِ اللبنانيةِ. بَقِيَتْ هذه الهويّةُ حيّةً لأنَّها وَجَدَتْ سنداً، بعدَ تَداعي الكثيرِ من ركائزِها المؤسَّسيّةِ، في رمزِ الدولةِ العامِّ وفي الطموحِ إلى آستعادةِ الدولةِ وحفظِ الكيانِ بها وفي الآتّصالِ بالعمقِ التاريخيِّ المعاصرِ لتجربةِ الوحدةِ اللبنانيةِ.

هذا، ونحنُ إذا نَظَرْنا إلى الهويّةِ الجامعةِ من زاويةِ الخارجِ قَرَّرْنا أنَّها تَجِدُ لنفسِها ركيزةً ذاتَ أهمّيّةٍ في كونِ لبنانَ مجتمعاً مفتوحاً تَهبُّ عليه الرياحُ، الطيّبةُ منْها والسّمومُ، من كلِّ الجهاتِ. هذه السمةُ نَجِدُ مصدرَها، هي أيضاً، في التوازنِ الدينيِّ وفي التنوّعِ الطائفيِّ، وهما ركيزةُ الحرّيّاتِ، على ما أسْلَفْنا، وهما، من جهةٍ أُخرى، بؤرةُ النزاعاتِ الأهليةِ. وذلكَ أنَّ هذا الآنفتاحَ يُسْعِفُ في الآنسلاخِ، شيئاً ما، عن الهويّاتِ الجماعيةِ الضيّقةِ، في الداخلِ، معزّزاً فرصَ الآنتسابِ، أمامَ الأفرادِ، إلى مُثُلٍ وقيمٍ رحبةِ الدوائرِ. وهذا آنتسابٌ طَوْعيٌّ، مبدئياً، لا يَتَقَدَّمُ في صورةِ التركةِ المفروضةِ ويُزَكّي، في بعضِ تياراتِه الكُبرى، أُسسَ الحداثةِ ومطامحَها، وبخاصّةٍ الحرّيّاتِ الشخصيةَ ومبدأَ سيادةِ الدولةِ حيالَ قُوى الداخلِ والخارجِ، وعموميةَ العقلِ الّتي تُمَثِّلُها العلومُ. ولكنَّ هذا الآنسلاخَ محدودٌ بقدرةِ الجماعاتِ الطائفيةِ على التدخّلِ،

بالآستنادِ إلى التقليدِ التاريخيِّ، وإلى التجانسِ الدينيِّ أو المذهبيِّ، لتعيين
الأفقِ الخارجيِّ الّذي تُؤْثِرُ لأفرادِها أنْ يولوا وجوهَهم شطرَه. وهكذا
تُستَرَدُّ الآفاقُ الخارجيةُ إلى لعبةِ العلاقاتِ الداخليةِ بينَ الجماعاتِ، ويَصيرُ
كلٌّ منها، إلى هذا الحدِّ أو ذاكَ، مدىً حيويّاً بالأفضليةِ لهويّةٍ طائفيةٍ
بعينِها. ويُعَزِّزُ هذا الإمكانَ ضعفُ الثقافاتِ الجزئيةِ، في الداخلِ، إذْ هو
يَضْطَرُّ الأفرادَ، في كثيرٍ من الحالاتِ، إلى تغليبِ ألوانٍ من الآتباعيةِ
العمياءِ، على تعلّقِهم بآفاقِ الخارجِ. فنَعودُ بذلك إلى ما قُلْناهُ عن ضيقِ
الأفقِ الّذي تَحجُبُه أحياناً، في لبنانَ، دعاوى الخروجِ إلى أرحبِ الآفاقِ.
ولكنْ يَبْقى صَحيحاً، لحسنِ الحظِّ، أنّ الآنفتاحَ يَحمِلُ بالفعلِ مُثُلاً رحبةً
وقيماً جديدةً، ولا يُقْتَصَرُ أثرُهُ، بحالٍ، على نسجِ الغشاواتِ.

هويات الاحتمال

بَيِّنٌ، بعدَ هذا، أن الهويّاتِ المتراتبةَ أو المتضاربةَ يَنْتَهي أمرُها إلى حصائلَ آحتماليةٍ مختلفةٍ. فلا تَكونُ
منظوياتُ كلٍّ منها مُتحقّقةً تحقّقاً كلّيّاً في أيِّ ظرفٍ، بلْ تَلْبَثُ بعضُ
جوانبِها في حيّزِ الإمكانِ. ولا تَلْبَثُ علاقةُ كُلٍّ منها بالأُخرياتِ على
حالٍ واحدةٍ من ظرفٍ إلى ظرفٍ، بل تُؤَثِّرُ في وُجهتِها تقلّباتُ الظروفِ
والصورةُ العامّةُ لكلِّ مرحلةٍ. وذلك على الرغمِ من وجودِ موقعٍ عامٍّ
مستقرٍّ نسبيّاً لكلِّ جماعةٍ، من الدولةِ ومن الجماعاتِ الأُخرى، تَتّخِذُه
مرجعاً مبدئياً لسلوكِها حيالَ هذهِ وتلكَ، ولكنّها لا تُمانِعُ كثيراً في
الإغضاءِ عنه، جُزئياً أو كلّيّاً، حينَ يَكونُ عليها الإبحارُ في الأزماتِ
ومجاراةُ تيّاراتِها الهائجةِ المتقلّبةِ، طلباً لصيدٍ مأمولٍ أو لمجرّدِ النجاةِ.
ولَيْسَ لِمُتَرَسِّمِ التّحوُّلاتِ الّتي شَهِدَتْها الصورةُ العامّةُ لشبكةِ الهويّاتِ من

سبيلٌ يَسْلُكُهُ غيرُ سبيلِ التَّتبّعِ التاريخيِّ لحركةِ العلاقاتِ بينَ مُخْتَلِفِ
الجماعاتِ اللبنانيةِ، ولوضعِ الدولةِ في هذهِ الحركةِ وموقعِها المتغيِّرِ
منْها. وهذه مهمّةٌ ضخمةٌ شاقّةٌ لَسْنا، هنا، في مجالِها. غيرَ أنَّ لنا أنْ
نُشيرَ، على سبيلِ المثالِ، إلى أنَّ الحربَ، بِضَرْبِها جسورَ التواصلِ بينَ
اللبنانيّينَ، على آختلافِ آنتماءاتِهم، وبإلزامِها جمهورَهم التَّشَكُّلَ في
وحداتٍ تَتْبَعُ حدودُها كلَّ حدودِ الآختلافِ عن الجوارِ من أوسعِها إلى
أضيقِها، دِفاعاً عن النفسِ أو تمهيداً للهجومِ، لا تُضْعِفُ الدولةَ وحدَها،
بل تَنحو إلى تغليبِ تيّاراتِ الآنعزالِ والعداوةِ في الثقافةِ. ولا يُقْتَصَرُ أثرُ
هذا التغليبِ على الموقفِ من الغيرِ. وإنّما يَنْتَهي إبرازُ الهويّاتِ الجزئيةِ
إلى التأثيرِ في الخِياراتِ المتعلّقةِ بالأساليبِ وبالأنواعِ وبالموضوعاتِ في
الأعمالِ الثقافيةِ. فلَيْسَتِ الحربُ بريئةً من سيادةِ العاميّةِ للإعلامِ مَثَلاً،
ولا من ضُمورِ المسرحِ كلّما آرْتَفَعَتِ السّدودُ بينَ أحياءِ المدينةِ،
وطفراتِه كُلّما أُزيلَتْ، ولا من آنْهيارِ السينما اللبنانيةِ، في السنواتِ
الأخيرةِ، ولا من عودةِ الروايةِ إلى الأريافِ، أو إلى الأوساطِ الريفيةِ في
المدينةِ، ولا من آنكفاءِ المُؤرِّخينَ إلى ماضي الطوائفِ والمناطقِ والقُرى،
إلخ... ولكنَّ أُطُرَ الحربِ لا تُفْلِحُ في تعبئةِ الثقافةِ كلِّها، بطبيعةِ الحالِ.
بل تَزْدَهِرُ بينَ المثقّفينَ صورُ رَفْضِ الحربِ ومُقاوَمتِها أيضاً، على تبايُنٍ
في درجاتِ التّماسكِ والأمانةِ للموقفِ يَعْكِسُ تبايناً مشابهاً في المجتمعِ
كلِّه. ويَظْهَرُ أثرُ الرفضِ، مثلاً، في كسادِ السوقِ الّتي كانَتْ للنبرةِ العاليةِ
في الشعرِ وفي عزوفِه عن الطموحِ إلى الوصولِ، وهو ما أفضى إلى ذبولٍ
نسبيٍّ لشعراءِ التفعيلةِ، إلخ... هكذا نَقَعُ، مرّةً أُخرى، على حدودٍ لا
يَسَعُ عَصَبياتِ الحربِ، وهي في أَوْجِ توتّرِها، أن تَتَخَطّاها. ونَقَعُ على

ٱستمرارِ العباراتِ عن الرغبةِ الجامعةِ في الثقافةِ، وهي عباراتٌ ثقافيةٌ عن رغبة المجتمعِ في البقاءِ أو صُوَرٌ مُداوِرةٌ لعواملِ ٱنبعاثِه.

سلطان الغابر ووسوسة الحاضر نَعودُ إلى المؤرّخينَ. ولَمْ نَكُنْ قد غادَرْناهُم، على الحقيقةِ، لأنَّ المؤرِّخَ ـ أو موضوعَه بالأحرى، أي الماضي ـ هو في مكانِ القلبِ، من تصارعِ الهُويّاتِ هذا، وهو ضحيّتُه المُفَضَّلةُ وطليعةُ المقاتلينَ فيه أيضاً، على صعيدِ الثقافةِ. فالهويّاتُ تَسْتَحْضِرُ التاريخَ سنداً لدعاويها، وتَعْتَبِرُه موئلاً لِحَقِّها لأنَّ حصرَ الحقِّ في إطارِ الحاضرِ يوشِكُ أنْ لا يَتْرُكَ له سنداً غيرَ القوّةِ العاريةِ ويُجَرِّدُهُ أو يَكادُ من قوّةِ الإقناعِ. عليهِ تَتَنافَسُ الهويّاتُ في ٱدّعاءِ الأقدميةِ وتَنْحو إلى جعلِ كلِّ مطلبٍ راهنٍ لها سعياً إلى ٱستردادِ حقٍّ سليبٍ، تَسْتَجْمِعُ لتأسيسِه كلَّ ما يَسَعُها ٱستجماعُه من السوابقِ. فهي تَجْعَلُ للماضي، في هذا السبيلِ، حظّاً من الوجودِ الواقعيِّ يُضاهي حظَّ الحاضرِ إن لم يَكُنْ يَفوقُهُ، وتَجْعَلُ الماضيَ (أي ٱستعادتَه) أفقاً للمستقبلِ. يُشْبِهُ هذا تلكَ السمةَ الّتي يَقَعُ عليها لوسيان ليڤي برول في الذهنية قبلَ المنطقيةِ: أي مساواةَ البدائيّينَ بينَ حالَيِ الحلمِ واليقظةِ في الوجودِ وٱعتبارَهم ما يَجْري في الحلمِ أفعالاً حقيقيةً تَتَرَتَّبُ عليها مسؤولياتٌ مماثلةٌ لتلكَ الّتي تَتَرَتَّبُ على أفعالِ اليقظةِ. ولا يُقْتَصَرُ التعبيرُ عن «عبادةِ السوابقِ» هذه على نِطاقِ الكتابةِ التاريخيةِ. بل هي تَتَجَلّى أيضاً في الكلامِ السياسيِّ بخاصّةٍ، وفي الأحاديثِ اليوميةِ. فنحنُ نَنْزِعُ عادةً إلى مُغادرةِ الصورةِ الراهنةِ للحدثِ السياسيِّ، مثلاً، بأقصى السرعةِ الممكنةِ، لِنَتَخَلَّصَ منها إلى حديثِ السوابقِ، مُحاولينَ تأسيسَ الحدثِ على هذه الأخيرةِ وتَغليبَ جانبِ

التكرارِ فيه على عناصرِ الجِدَّةِ الّتي يُفْتَرَضُ أن تسميةَ «الحدثِ» نفسَها تُشيرُ إليها.

هذه المكانةُ العظيمةُ الّتي يَتَبَوَّأُها الماضي في بنيةِ إدراكِنا للواقعِ قدْ تَجِدُ تفسيراً لها في فقدانِنا زمامَ السيطرةِ على الحاضرِ والمستقبلِ، وفي تحجّرِ الهويّاتِ الجزئيةِ ـ إذ هو يَجْعَلُ مرجعَ كلٍّ منها إلى أصلٍ يَزْدادُ أصالةً كلّما كانَ موغلاً في القدمِ ـ وهو (أي التحجّر) يَنْجُمُ بدورِه عن حالِ المواجهةِ بينَ هذهِ الهُويّاتِ، ويَشْتَدُّ كلّما ٱزدادَتِ المواجهةُ المذكورةُ توتّراً. وتُورِثُ أهمّيّةُ الماضي أفضليةً مبدئيةً للمُؤرِّخِ بينَ جمهورِ الناطقينَ بلسانِ الجماعةِ. ولكنَّ تلكَ الأفضليةَ قدْ يُصادِرُها مجموعُ النّصوصِ القديمةِ الحاملةِ صورةَ الأصلِ (وهي، في حالتِنا النصوصُ الدينيةُ، بخاصّةٍ، والرواياتُ المعتمدةُ لقصّةِ البدايات) وهي نصوصٌ لها حَمَلَتُها ونَقَلَتُها من غيرِ المُؤرّخينَ (بالمعنى المُعاصرِ لكلمةِ مؤرِّخ) وقدْ لا تَحوزُ معالجةُ المؤرّخينَ لها إلّا أهمّيّةً محدودةً.

يَبقى أنَّ مُهِمَّةَ المؤرِّخِ ـ في هذه البيئةِ ـ يَغْلِبُ عليها السعيُ إلى إمدادِ حاضرِ الجماعةِ بما يَحتاجُ إليه من أسانيدَ تُسْتَخْرَجُ من الماضي لِتَدْعَمَ الهويّةَ وتُعَزِّزَ موقعَها في المواجهةِ. والمُؤرِّخُ شبيهٌ، في هذا، لغيره من ٱلمَأْخوذينَ بالماضي والمُعَظِّمينَ لشأنِه. ولكنَّ موقفَه يَبْدو ـ إلى درجةٍ معيَّنةٍ، على الأقلِّ ـ مقلوباً قلباً غريباً. فبينما نَرى المُخْتَصّينَ بالحاضرِ (من المتكلّمينَ في السياسةِ مَثَلاً) يُظْهِرونَ نُزوعاً إلى ٱستغراقِ هذا الأخيرِ في السوابقِ، نَرى المؤرِّخَ (وهو المختصُّ بالماضي) يُظْهِرُ خُضوعاً في مقاربةِ موضوعِه لدواعي الحاضرِ ولوازِمِه. والحقُّ أنَّ هذه المفارقَةَ لا تَتَعَدّى ظاهرَ الحالِ، لأنَّ فريقَي المؤرِّخينَ وغيرِ المؤرّخينَ

مسوقانَ كلاهُما إلى الآمتثالِ، على نحوٍ ما، لدواعي الحاضر. غيرَ أنّهما يُلبّيانِ هذه الدواعيَ بما يَمْلِكانِ: أيْ بالآستحضارِ المناسبِ لعناصرَ بعينِها من ماضي الجماعةِ.

محوران للمقاربة

وإذا نحنُ عُدْنا إلى ما سَبَقَ بيانُهُ من تجاذبِ المؤسّساتِ والعواملِ المتدخّلةِ في تربيةِ المؤرِّخِ - وسواه - وفي تنظيمِ ثقافتِه، بما فيها من قِيَمٍ وتَوَجُّهاتٍ، ساغَ لنا أن نُوَزِّعَ ما بينَ يَدَيْنا من مقارباتِ مؤرّخي لبنانَ، في هذا العصرِ، لموضوعاتِهم حولَ محورَيْنِ كلاهُما ذو قطبَيْنِ:

(أ) تَهيمُ جماعاتٌ من هؤلاءِ المؤرّخينَ باحثةً على خرائطِ الماضي عنْ طيوفٍ للكيانِ الواحدِ، أيْ للبنانَ، وتَهيمُ جماعاتٌ أُخرى منهم ساعيةً إلى أدلّةٍ تُعَزِّزَ الشكَّ في وجودِ هذهِ الطيوفِ أو تُفْضي إلى مَحْوِها. هذا حينَ يَكونُ الموضوعُ هو تاريخَ لبنانَ بتمامِه، لا تاريخَ جزءٍ منه.

(ب) تَنْكَبُّ جماعاتٌ من المؤرّخينَ أنفسِهم على أجزاءٍ من لبنانَ (معَ الآعترافِ بهذه النسبةِ أو دونَه) فَتَجْعَلُ موضوعَ بحثِها ماضيَ طائفةٍ أو منطقةٍ أو مدينةٍ أو قريةٍ أو عائلةٍ، إلى آخرِ ما يَجْري هذا المجرى. ويَلْزَمُ كلُّ مؤرّخٍ - إلّا مَنْ شاءَ أو قَصَدَ السجالَ - حدودَ عصبيتِه في آختيارِه موضوعَ تاريخِه. ويَغْلِبُ، في هذه الحالةِ، إمّا تَتَبُّعُ أصولِ العصبيةِ الجزئيةِ وجلاءُ صورتِها آبتغاءَ لإدراجِها في الكيانِ، وإمّا تَتَبُّعُ الأصولِ وجلاءُ الصورةِ لإخراجِ العصبيةِ من الكيانِ.

يُلابِسُ المحورُ الأوّلُ خطَّ الآنقسامِ الأصليِّ بينَ اللبنانيّينَ، أيِ الخطَّ

الّذي تَوَزّعوا على جانبيْهِ عندَ تأسيسِ لبنانَ الكبيرِ سنةَ ١٩٢٠. ويَمْكُثُ عندَ قُطْبِهِ الأوّلِ مَنْ وَجَدوا في الكيانِ الجديدِ مآلاً مناسباً لسعيِهِم وآستجابةً لطموحِهِم، فآنساقوا إلى تقديمِه على أنّه تجسيدٌ أخيرٌ لتشكيلٍ تاريخيٍّ قَدْ تَكونُ أحداثُ التاريخِ وظروفُه قَدْ غَلَبَتْهُ على أمرِه وكَبَتَتْ تَحَقُّقَه أحقاباً يُخْتَلَفُ في تقديرِها، ولكنّ مُقَوِّماتِ آنبعاثِه بَقِيَتْ على الزمنِ، تَحْفِزُه إلى معاودةِ الظهورِ على سطحِ التاريخِ كُلّما وَجَدَ إلى ذلكَ سبيلاً. ويَمْكُثُ عندَ القطبِ الثاني مَنْ وَجدوا في الكيانِ نفسِه مظهراً من مظاهرِ التجزئةِ الّتي فُرِضَتْ على جماعاتِهم القوميةِ أو الدينيةِ، وسبيلاً من سُبُلِ إضعافِها وقهرِها وتوزيعِ أشلائِها بينَ سادةِ العالمِ المنتصرينَ في الحربِ الكونيةِ الأولى، وبعضِ أتباعِهم والسائرينَ في ركابِهم منَ الجماعاتِ المحلّيّةِ. ويَنْزِعُ طالبو السهولةِ عادةً، إلى وَضْعِ جُمْلَةِ المسيحيّينَ عندَ القُطْبِ الأوّلِ، وجُمْلَةِ المُسلمينَ عندَ القُطْبِ الثاني. ولكنَّ النَّظَرَ في ماجرياتِ المواجهةِ، وإنِ آنْتَهى إلى آستبقاءِ نصيبٍ كبيرٍ من الحقيقةِ لهذا التوزيعِ، يوضِحُ ما فيه من قسرٍ وآعتباطٍ. فلقَدْ بَقِيَ في نظرةِ المسيحيّينَ إلى الكيانِ الجديدِ عنصرُ خوفٍ وتحسُّبٍ ظَلَّ يُبْعِدُهم عنِ آعتبارِ الكيانِ المذكورِ صورةً أمينةً فعلاً للأحلامِ الّتي نَسَجوها في عشايا وِلادتِه. وبَقِيَ في نُزوعِ المسلمينَ إلى الشكوى من دونيةِ مواقعِهم وإلى المطالبةِ بإحقاقِ حقوقِهم ما يَشي بوجودِ آتّجاهٍ ضمنيٍّ، بينَ صفوفِهم، تَتَبايَنُ قوّتُه، بتبايُنِ أوساطِهم، وتَخْتَلِفُ صيغُ تعبيرِهم عنه، إلى القبولِ المشروطِ بالكيانِ نفسِه. ثمّ إنَّ الكيانَ أخَذَ يَكْسِبُ إلى صَفِّه، بفعلِ تحوّلاتٍ شَهِدَها الداخلُ وشَهِدَها المُحيطُ، قوىً إسلاميةً مُتناميةَ الفاعليةِ والحجمِ، جَعَلَتْ تَسْعى إلى آبتكارِ صيغٍ مخفّفةٍ مؤاتيةٍ لآستمرارِ

الكيانِ، تُقدِّمُ فيها آنتماءَها إلى المُحيطِ. هذا بينما ثَبتَ، نسبياً، تَعلُّقُ المسيحيّينَ بالصيغةِ اللبنانيةِ، حتّى الحربِ الأخيرة، وتَقبّلوا في أعقابِ كلِّ أزمةٍ، وبخاصّةٍ عندَ الآستقلالِ، بعضَ التعديلِ فيها، موازنينَ، بصورٍ شتّى، ما بينَ الحرصِ على آمتيازِهم وبينَ ضرورةِ السعيِ إلى إرضاءِ الشريكِ المسلمِ وضبطِ نقمتِه. نحنُ إذاً، حيالَ هذا المحورِ، أمامَ مواقفَ متحرّكةٍ. وليسَ طرفا المحورِ إلّا قُطبَيْنِ مثاليَّيْنِ تَتحرَّكُ المواقفُ وتَتقارَبُ (لِتعودَ إلى التباعدِ أحياناً) على طولِ الحيّزِ الفاصلِ بينهما. يَزدادُ طابعُ النسبيةِ بروزاً في المواقفِ كلّما أمعَنّا في النزولِ نحوَ التفاصيلِ. وهذا ما أُتيحَ لنا أن نَرْصُدَه عندَ المؤرّخينَ، على وجهِ التحديدِ، في أكثرَ من مناسبةٍ سابقةٍ[١٢]. أمّا النظرُ الإجماليُّ فيسوغُ له أنْ يَقِفَ عندَ المنطلقِ الأصليِّ لموقفِ كلٍّ من الكُتلَتَيْنِ الطائفيتين، وذلكَ أنَّ هذا المنطلقَ آحتَفَظَ، في ما يَتعَدّى التحوّلاتِ، بقدرٍ كبيرٍ من الآستقرارِ. فَيَسَعُنا، إذا عَوَّلْنا على سمةِ الآستقرارِ هذه، أنْ نَعْتَبِرَ المحورَ الأوّلَ الّذي نحنُ بصددِه محوراً ثابتاً من حيثُ الأساسُ، في نظمِه لمواقفِ اللبنانيّينَ من الكيانِ، وبينَها مواقفُ المؤرّخينَ من تاريخِ لبنان.

وأمّا المحورُ الثاني فهو أكثرُ تقلّباً، والحركةُ بين قُطبَيْه (أي التاريخِ «العامّ» والتواريخِ الجزئيةِ) أكثرُ صخباً. فإنَّ تكوُّنَ التاريخِ «العامّ» وآستواءَه مآلاً لمختلفِ التواريخِ الجزئيةِ هو نفسُه موضوعٌ يُؤَرَّخُ له. فحتّى أواسطِ الستّيناتِ كانتِ التواريخُ الجزئيةُ شبهَ محصورةٍ في الكتلةِ

(١٢) راجع: أحمد بيضون، «تواريخ لبنان ومرايا الطوائف» في: **ما علمتم وذقتم**، المصدر السابق ص ٣٦ ـ ٦٤، و «ثقافة للحرب وثقافة للسلام» في: **المصدر نفسه**، ص ٦٥ ـ ٨٩.

المهتمّةِ بتاريخِ الكيانِ. فكانَتِ الروافدُ الصغيرةُ الّتي تَصُبُّ في هذا التاريخِ الأخيرِ تَنْبُعُ من بعضِ أجزاءِ الكيانِ حصراً. وكانَ هذا الواقعُ يَنْتَهي إلى الطعنِ في عموميةِ العامِّ إذْ يَجْعَلُه ملابساً، إجمالاً، لتاريخِ كتلةٍ واحدةٍ من الكتلتَيْنِ، ويُقْصِرُ شأنُ الكتلةِ الأُخرى فيه على جانبِ العلاقاتِ الّتي آتّفقَ أنْ نَشأَتْ بينَها وبينَ الأُخرى في أحقابٍ بعينِها منَ الماضي. وأمّا الكتلةُ النافرةُ من الكيانِ فكانَ يَغْلِبُ على مُؤرّخيها الإعراضُ عنْهُ والآلتفاتُ إلى وحداتٍ أوسعَ منه، قوميةٍ أو دينيةٍ. وحينَ كانوا يَعْكُفونَ على أجزاءٍ باتَتْ داخلةً في الكيانِ، كانَتْ تَغْلِبُ على مقاربَتِهم إيّاها الرغبةُ في إظهارِ آنتمائِها إلى الوحداتِ الواسعةِ. وفي الوسعِ التأريخُ لولادةِ تاريخٍ «عامٍّ» فعلاً للبنانَ، بهذا التكاثرِ الّذي عَرَفَتْه، آبتداءً من الستّيناتِ، تواريخُ جزئيّةٌ أو خاصّةٌ منتشرةُ المصادرِ بينَ طوائفَ ومناطقَ مُخْتَلِفَةٍ، أَخَذَتْ تَسْعى إلى توطيدِ صِلاتِها بالكيانِ وتحسينِ مواقعِها منه. وهو ما أفضى، بعدَ ذلك، إلى توسيعٍ لدائرةِ العامِّ نفسِه. وقدْ تَرَكَتِ الحربُ الأهليةُ بصماتٍ واضحةً على هذهِ الحركةِ ولكنَّها لمْ تُوقِفْها. فإنَّ التواريخَ الجزئيةَ قَدِ آزدادَتْ غزارةً وقَوِيَ فيها الآتّجاهُ إلى تبنّي الكيانِ إطاراً للآنتماءِ وللطّموحِ. غيرَ أنَّ هذا الآتّجاهَ الّذي آنْتَهَتْ إلى آعتمادِه جهاتٌ كانَتْ تَجْبَهُ الكيانَ بالتحفّظِ أو بالإعراضِ، قابَلَهُ نموٌّ آتّجاهاتٍ بينَ المدافعينَ السابقينَ عن كيانِ ١٩٢٠ وصيغةِ ١٩٤٣ إلى الآنكفاءِ، في بعضِ مراحلِ الحربِ، نحوَ لبنانٍ «مسيحيٍّ» أضيقَ وأبسطَ تكويناً من الكيانِ القائمِ ومنْ صيغتِه. ثمّ آنْتهى الأمرُ، مَعَ تَداعي وحدةِ الدولةِ في السنواتِ الأخيرةِ من الحربِ، إلى ذواءِ التاريخِ «العامِّ» ذواءً شبهَ تامٍّ، وإلى شيءٍ من التّيهِ نُكِبَتْ به تواريخُ جزئيّةٌ باتَتْ تَتَكاثَرُ من

غيرِ أفقي. هذا كلُّه أيضاً، سَبَقَ لنا أن عَرَضْنا لتفاصيله ـ بما فيها العناوين والأسماء ـ في غيرِ مقامٍ آخر[١٣].

يُسْفِرُ هذا الآستقطابُ المُزْدَوِجُ، في صورته الإجمالية، عن عيوبٍ واضحةٍ في البنيةِ العامّةِ لإنتاجِ المؤرّخينَ اللبنانيّينَ في عصرِنا هذا. ولا يَقِلُّ نقلُ التعصّبِ للكيانِ إلى حيّزِ البحثِ التاريخيِّ إضراراً بهذهِ البنيةِ عن كتابةِ التاريخِ بحبرِ العصبياتِ الجزئيةِ. فإنَّ الآعتقادَ بأنَّ الكيانَ لا يَستقيمُ أمرُه إلّا إذا أفْلَحَ البحثُ التاريخيُّ في إثباتِ وجودٍ متّصلٍ له عبرَ التاريخِ أو، على الأقلّ، في إسنادِ وجودِه الحاضرِ إلى سوابقَ تاريخيةٍ وافرةِ العددِ وجليلةِ الشأنِ، هو ما يَحْفِزُ إلى هذا الحرصِ على آصطيادِ طُيوفٍ للكيانِ من الماضي وعلى صَبِّها في قوالبَ لأغراضِ الحاضرِ وعلى التبسّطِ في أمرِها وآعتبارِها قضيّةَ القضايا في تاريخِ لبنانَ العامّ. وأمّا التعبيرُ المُتَشنّجُ عن عصبيةِ الجماعةِ الجزئيةِ فهو يُفضي إلى حشدِ ما أمْكَنَ من قيمٍ في صفِّ الجماعةِ، بحيثُ تُضافُ إلى هذه الأخيرةِ أوصافُ الأقدميةِ وآتّساعِ الرقعةِ والعظمةِ بسائرِ وُجوهِها، ولا يُستنْكَفُ أحياناً عن الإدلالِ بآسمِها على الجماعاتِ الأُخرى ولا عَنِ الإزراءِ الصّريحِ بالجماعاتِ المذكورةِ إذا لَزِمَ الأمرُ.

أقاليم الصمت ومراحل الشذوذ في الحالَيْنِ يَظْهَرُ همُّ الهويّةِ ماثلاً في صورةِ عبادةِ الماضي وآعتباره موئلاً وحيداً أو رئيساً للقيمِ. تَظْهَرُ الهويّةُ ـ وطنيةً كانَتْ أمْ طائفيةً أمْ غيرَ ذلكَ ـ ثابتةً عبرَ الزمنِ، ملفوفةً

(١٣) راجع على الأخصّ الصفحاتِ الأولى من محاضرتَيْنا المذكورتَيْنِ في الحاشيةِ السابقةِ ومقدّمة كتابنا **الصراع على تاريخ لبنان**، مرجع سابق.

بجلبابِ الأقدميةِ، وتَغْدو مهمّةُ المؤرّخِ مقصورةً على جلاءِ وجهِها وعلى البحثِ، في الماضي، عن عمقٍ مناسبٍ لحاضرِها. وذلكَ أنَّ الحاضرَ، ومعَه ماضيه القريبُ، يُعْتَبَرُ قاصراً عن التماسكِ بقيمِه الخاصّةِ به، وإنْ تَكُنْ هذه القيمُ لا تَغيبُ، كما أشَرْنا، عن كواليسِ الكتابةِ التاريخيةِ. عليْه تَتَقَطّعُ رواياتُ المؤرّخينَ، في نطاقِ التاريخِ العامّ، أو يَخْتَلُّ توازنُها ولو كانَتِ الأصولُ تَصْلُحُ مادّةً لرواياتٍ متّصلةٍ متوازنةٍ. من يَكْتَرِثُ فعلاً لِما جرى بينَ مقتلِ فخر الدين الثاني سنة ١٦٣٥ وآنتقالِ الحكمِ إلى الشهابيّينَ في نهايةِ القرنِ؟ مَنْ يَكْتَرِثُ للآثارِ الّتي خَلّفَها على توازناتِ الإمارةِ المختلفةِ حكمُ يوسف الشهابيّ عمِّ بشيرٍ الثاني الكبيرِ وسلفِه وخصمِه؟ مَنْ يَهْتَمُّ لأمرِ السيفيّينَ والحرافشةِ والحماديّينَ وآلِ عليّ الصغيرِ وغيرِهم في ما يَتَعَدّى الوقائعَ الّتي وَسَمَتْ علاقاتِهم بالمعنيّينَ وبالشهابيّين؟ ما الّذي يُبْقي عكاراً والبقاعَ وبعضَ المناطقِ الأُخرى شبيهةً بالطُّيوفِ على تاريخِ البلادِ، تَظْهَرُ فيه، بينَ الفينةِ والفينةِ، ولا تَلْبَثُ أنْ تَختَفِيَ؟ لا تُفَسِّرُ قلّةُ الأصولِ هذا كلَّه، وإنْ كانَتْ تُفَسِّرُ بعضَه في أوقاتٍ وحالاتٍ بعينِها. فهذا التقطّعُ سمةٌ في الحقيقةِ لتواريخِنا المعاصرةِ، ولا يَبْلُغُ هذا المبلغَ في تواريخِ القرنِ التاسعَ عشرَ مثلاً، أيْ بخاصّةٍ في أعمالِ حيدر الشهابيّ وطنّوس الشدياق. وإنّما يُفَسِّرُه الميلُ إلى تركيزِ الرواياتِ على موائلِ الهويّةِ والآنصرافُ عمّا يُضْعِفُها (في عُرْفِ المؤرّخِ) أو لا يُفيدُها، في الأقلّ. فإنَّ مَصيرَ ما لا يُسْعِفُ في جلاءِ الصورةِ المقبولةِ للهويّةِ أن يُهْمَلَ أو أنْ يُنْسَبَ ـ إذا تَعَذَّرَ إهمالُه ـ إلى الشذوذِ والخيانةِ، وذلكَ ما تَستوي في فرضِه على المؤرّخِ عصبيةُ الكيانِ وما كانَ دونَها من العصبياتِ. وهذه الأخيرةُ

أقربُ، على أيِّ حالٍ، إلى الحثِّ على آجترارِ الهويّةِ وعلى نكرانِ الزمنِ بالتالي من حيثُ هو محلٌّ للحدث، أيْ للجديد، وعلى إدخالِ الزيفِ إلى الروايةِ التاريخيةِ أخيراً. وذلكَ أنَّ المؤرِّخَ، إذا جازَ له أن يُبْقِيَ نصبَ عينيْهِ مفعولَ الثوابتِ، لا يَجوزُ له أن يُعْرِضَ عنْ تعاقُبِ الأوضاعِ وعمّا يَحْمِلُه هذا التّعاقبُ من صورِ التحوّلِ في دلالاتِ الثوابتِ نفسِها. عليْه أنْ يَبْقى مدركاً بالتالي أنَّ ثباتَ الثوابتِ، وهي المقوّماتُ العميقةُ للهويّاتِ، لا يَكونُ إلّا نسبيّاً.

تقبل النسبية

هذا ورغمَ التَّحكُّمِ الصّارمِ لعواملَ مجافيةٍ للموضوعيةِ في تربيةِ مؤرّخي لبنانَ المعاصرين، بَقِيَ في رواياتِهم كثيرٌ مِمّا يُعَوَّلُ عليه، وبَرَزَ من بينِهم باحثونَ كبارٌ. أمْكَنَ ذلك أوّلاً لأنَّ لبنان بلدٌ مفتوحٌ ولأنَّ المؤرّخينَ الّذينَ يَختارونَ زاويةَ الكلِّ، أيْ زاويةَ المجتمعِ الوطنيِّ، لا يَجدونَ كلُّهم دوافعَ إلى التعبّدِ للكيانِ على أنّه روحٌ خالدٌ يُحلِّقُ فوقَ ماجرياتِ التاريخِ، يَبْدأُ مع بدئِه ولا يَنْتهي إلّا بنهايتِه. وإنّما هم يُبْصِرونَ الكيانَ على حقيقتِه، أيْ على أنّه وليدٌ تاريخيٌّ متقلّبُ الأحوالِ، أظْهَرَتِ الأحداثُ، ولا تَزالُ تُظْهِرُ، جوانبَ منعتِه وجوانبَ ضعفِه في آنٍ. وهم يُبْصِرونَ مصائرَ جماعاتِهم أيضاً، في ترابُطِها وفي آنفصالِها، في عُلوِّها وفي هُبوطِها، يُسْعِفُهم في تقبّلِ ذلك تقبّلُهم لأحوالِها الحاضرةِ على أنّها أحوالٌ منتسبةٌ إلى الواقعِ لا على أنّها أحوالٌ مَرْضيّةٌ بالضرورةِ.

وذلكَ أنَّ الخطوةَ الأولى نحوَ الموضوعيةِ في التاريخِ إنّما هي التَّحلّي بقَدْرٍ مقبولٍ من الواقعيةِ في النظرِ إلى الحاضر. نَقْصِدُ أنْ يَكونَ

النظرُ في الحاضرِ نظراً لا مَوْتوراً ولا مسحوراً. فهذا وحدَه ما يَضْمَنُ أن لا يَغْزُوَ الماضي الحاضرَ ولا يَسْتَغْرِقَه بحجّةِ تأسيسِه. وهو ما يَضْمَنُ أيضاً أنْ لا يَغْزُوَ الحاضرُ الماضيَ فَيُخْضِعَ مضمونَ الروايةِ التاريخيةِ لغاياتِه منها. ثمّ إنَّ إدراكَ الحاضرِ على أنّه واقعٌ قائمٌ، يَشْتَمِلُ على قيمِه لا في ماضيه وحدَه، بل أيضاً في بنيتِه الراهنةِ ومصالحِ قواهُ الخاصّةِ والمُشتركةِ وضروراتِ توازُنِه وآستقامةِ أُمورِه، هو أيضاً شرطٌ من شروطِ الموضوعيةِ في روايةِ التاريخِ. فهذا الإدراكُ هو ما يُعْفي المؤرِّخَ سلفاً من آعتبارِ الماضي موضوعاً للعبادةِ ويُنْشِئُ المسافةَ المناسبةَ بينَ الراويةِ وبينَ موضوعِه. تلكَ شُروطٌ من حاضرِ المؤرِّخِ لا يُنْكِرُ وقعَها الحاسمَ على ممارستِه لصناعتِه شخصٌ عانى هذه الصناعةَ وتأمَّلَ ملياً في شروطِ ممارستِها. وهي شروطٌ موفورةٌ في القلّةِ الكبارِ من مؤرّخينا المعاصرين.

لا يَبْلُغُ عددُ الأحياءِ من هؤلاءِ عددَ أصابعِ اليدِ. وهمْ كبارٌ لا لأنَّ تربيتَهم أفْضَتْ بهم إلى شمولٍ في النظرةِ وإلى إدراكٍ مناسبٍ للحاضرِ أي الآشتمالِ على شروطٍ آجتماعيةٍ مواتيةٍ لمقتضياتِ صناعتِهم وحسبُ، بلْ أيضاً لأنَّ التربيةَ المذكورةَ وَفَّرتْ فيهمُ الشروطَ الفنّيّةَ (وهي الّتي شَدّدْنا على أهمّيّتِها في القسمِ الأوّلِ من هذا التقريرِ) للآضطلاعِ بِصَنْعةِ التاريخِ. فإنَّ للتاريخِ مناهجَه ووسائطَه و «العلومَ الموصلَةَ» إليه بحسبِ تسميةٍ آستعارَها أسد رستم من المُفَسّرين[14]. ولا نَفْعَ يُرْجى من الأرشيفِ الروسيِّ مثلاً، لِمَنْ لمْ يَتَعَلَّمِ الروسيةَ، ولكنَّ المقدرةَ الفنّيّةَ والميلَ إلى الموضوعيةِ لا يَؤولانِ بوجهٍ من وجوهِ الضرورةِ إلى التوافقِ على «روايةٍ»

(١٤) أسد رستم، **مصطلح التاريخ**، مرجع سابق، الفصل الثاني.

واحدةٍ أو «صورةٍ» واحدةٍ أو «معنىً» واحدٍ لتاريخ لبنان. فإنَّ الحُكْمَ بوجودِ ثلاثةِ أشخاصٍ أو أربعةٍ غيرِ راسفينَ في قيودِ الأصولِ الجزئيةِ، ولا مُتعبّدينَ لآنتمائِهم الوطنيِّ، لا يَجِبُ أن يُفْهَمَ على أنَّه إثباتٌ لآنقطاعِ صلتِهم بهذا أو بتلكَ. فلا يوجَدُ في هذا المجالِ ضمانٌ دائمٌ لأحدٍ. بلِ الحرّيّةُ (أو الموضوعيةُ هنا) غايةٌ صعبةُ الإدراكِ لكفاحٍ مستمرٍّ مدارُه موقفُ المؤرِّخِ من كلِّ حدثٍ ومن كلِّ شخصٍ ومن كلِّ مرحلةٍ. ثمّ إنّنا نَسَبْنا القدرةَ على الموضوعيةِ إلى سببٍ آخرَ أيضاً هو أن المُجتمعَ اللبنانيَّ مُجتمعٌ مفتوحٌ وهذا منفذٌ من منافذِ الفرديةِ إلى النضوجِ بتوسّطِ الثقافةِ ولقطعِ حبلِ السُّرّةِ (إذا أسْعَفَتْ شروطٌ أُخرى) بينَ المؤرِّخِ وموائلِ العصبيةِ. ولكنَّ المُجتمعَ المفتوحَ مفتوحٌ بطبيعةِ الحالِ على آفاقٍ عدّةٍ قدْ تَتعارَضُ آثارُها وقدْ يُوَجِّهُ شخصٌ من الأشخاصِ وَجْهَه شَطْرَ واحدٍ منْها، بالأفضليةِ، دونَ الأُخرياتِ. فيَكونُ الآنفتاحُ سبباً للآختلافِ بقدْرِ ما هو سببٌ للتحرّرِ. هذا الآختلافُ منتظرُ الظهورِ وعاديٌّ للغايةِ في ميدانِ كتابةِ التاريخِ قبلَ سواهُ، إذ هو ميدانٌ أثيرٌ لتصارُعِ المدارسِ والمناهجِ والقيمِ.

اقتراح

رغمَ ذلك نَرى أنّه إذا كانَتِ الغايةُ هيَ التّوصّلَ الآنَ إلى روايةٍ نقديةٍ لتاريخ لبنانَ أو لبعضِ أجزائِه ـ مدرسيةً كانَتْ تلكَ الروايةُ أو غيرَ مدرسيةٍ ـ فإنَّه لا يوجَدُ سبيلٌ أضْمَنُ لتحقيقِ الغايةِ المذكورةِ من جمعِ هؤلاءِ النفرِ من المؤرّخينَ وإلزامِهم بالعملِ سَويّةً في خلوةٍ مع حرّيّتِهم لوضعِ تلكَ الروايةِ. ذاكَ ـ أي العملُ في جماعةٍ ـ أمرٌ لا سابقةَ له يُعْتَدُّ بها في تاريخِ التاريخِ اللبنانيِّ. ويَسَعُ كلَّ

فردٍ من الجماعةِ بالطبعِ أنْ يَنْكَبَّ على المرحلةِ الّتي يُؤَهِّلُه للتأريخِ لها سابقُ خبرتِه. ولهم أيضاً أن يَختاروا مساعدينَ لهم يَطْمَئِنّونَ إلى علمِهم وتَنَوّرِهم لآستكمالِ وجوهٍ من الروايةِ أو تغطيةِ مراحلَ ومسائلَ لا يَجِدونَ في أنفسِهم القدرةَ على آستكمالِها وتغطيتِها. ولهمْ أخيراً أن يَسْتَعينوا بتربويّينَ (إذا كانَ التأليفُ مدرسيّاً) وقرّاءٍ قدْ يَكونُ بعضُهم لبنانياً وبعضُهم عربياً أو أجنبياً، تَتوافَرُ فيهمْ شروطُ العَيْنِ النقديةِ، فيُراجِعونَ مسوّداتِ العملِ ويُناقِشونَ أصحابَه في مضمونِه وفي ما هو ماثلٌ خَلْفَهُ من مواقفَ وقيمٍ. ولكنَّ قيمةَ الروايةِ الجديدةِ سَتَبْقى مُجسّدةً أصلاً في المواجهةِ بينَ واضعيها وهي مُواجهةٌ يَنْبَغي لها أن تُصِرَّ ما أمْكَنَ الإصرارُ على آجتنابِ منطقِ الصفقةِ الرخيصةِ ولزومِ منطقِ الوفاقِ الصعبِ، شأنُها في ذلك شأنُ المواجهةِ العامّةِ بين اللبنانيّينَ. بلْ إنَّ مؤرّخي لبنانَ المستحقّينَ للَقَبِهم أَوْلى بهذا الوفاقِ وبالسموِّ به عن صغائرِ أغراضِه من سائرِ اللبنانيّينَ، وحقُّهم أن يَحُلّوا من موكبِ السعيِ إليه في موقعِ الطليعةِ.

أمّا هذا التقريرُ فجلُّ طموحِه أن يَكونَ تذكرةً للمؤرّخِ تُنَبِّهُهُ إلى مواقعِ الإقدامِ ومواقعِ الإحجامِ، بإظهارِها حدودَ ما بينَ أيدينا من مصادرِ المعرفةِ بتاريخِنا، وأنْ يُنْتَفَعَ به في آتّقاءِ المزالقِ، وأوّلُها، في مجالِ التاريخِ، أنْ يَصيرَ المُؤَرِّخُ عبداً لغرورِه، وهو في الحقيقةِ غرورُ الجماعةِ، تُغْري الفردَ بآتّباعِ نفسٍ ضعيفةٍ أو أمّارةٍ بالسوء.

خاتمتان

هجاس الهوية

«ماذا بقي من الهويّة؟» تَسْأَلُ. ما الَّذي كانَ موجوداً منها أصلاً؟ وما الهويّةُ؟

تَفْتَرِضُ الهويّةُ ثباتاً في الحالِ ووحدةً في المُبتدأِ والمآلِ. وهي تَنْحو، بالتّالي، حينَ يُؤْخَذُ بها على أنها غايةٌ متحقّقةٌ، إلى سَحْقِ ما يُعَدِّدُها، وغمرِ ما يَخْرُجُ عنها أو ما يَطْبَعُها بطابعِ الاحتمالِ ويُقَدِّمُها على أنَّها مشروعٌ وموضوعُ ابتكارٍ.

إنْ نحنُ افْتَرَضْنا أنَّنا ذوو هويّةٍ، فإنَّ معنى هذا أنْ نَفْتَرِضَ أنَّنا ناجزونَ، شأنُ أيّةِ سلعةٍ قادمةٍ من وراءِ البحرِ. والحالُ أنَّنا قادمونَ سويّةً من تاريخٍ سِمَتُهُ الأولى هي التّداخلُ والشّقاقُ والصراعُ. فقدْ كانَتْ وَحْدَتُنا فيه دائماً وحدةً مفروضةً تُشْبِهُ أن تَكونَ عنواناً لخليطٍ. لا رَيْبَ أنَّها كانَتْ تَنْطوي على شيءٍ: كانَ تحتَها قوّةٌ وكانَ لها قوامٌ ما. ولكنَّ هذا كلّه كانَ يَظَلُّ على الدّوامِ مَوْضِعَ تنازعٍ. وقدْ كُنّا على مسافةٍ من هُجاسِ الهويّةِ، من الإصابةِ بها على أنّها هَوَسٌ لا يَتْرُكُ لنا أُفُقاً خارجَه ولا فُسْحَةً نَخْرُجُ منه إليها، طالَما بَقينا نَتَعَرَّفُ في العنوانِ جُزْءاً منها، أو

كلمةٌ أمليتُ لملفٍّ نشرَتْه مجلّة مواقف، العدد ٦٥، خريف ١٩٩١، لندن

مَضموناً يَخُصُّها. ثمّ أصبَحَتِ الهويّةُ هُجاساً حينَما آستُخرِجَت منّا، أيْ من ذواتِنا، وَوَجَدْنا أنفسَنا مَقُودينَ من خارجٍ شبهِ مطلقٍ. إذْ ذاكَ باتَ يَكْفينا، أو يَكادُ، أنْ نُرَدِّدَ: «نحنُ نحنُ»، أنْ نوجزَ كلَّ شيءٍ بهذا الصوتِ، بهذا التّوكيدِ الفارغِ. وراءَ هذا التوكيدِ كانَ التاريخُ يَجْري في مَجْراه، مَجْراهُ المُتَعَرِّجِ والمُتَناقِضِ. وفي الوعيِ، لم يَكُنْ هذا التاريخُ ماثلاً، بلْ كانَ يَمْثُلُ في التَّخَبُّطِ التّائقِ إلى الآلتصاقِ بهذا التَّردادِ بهذه الـ«نحنُ نحنُ» آلتصاقاً قَسْريّاً يَجِدُ نَفْسَه حاصلاً عُنوةً وهو يَعْلَمُ أنه غيرُ حاصلٍ. حينَ كُنّا نَقولُ الوَحْدَةُ أو الأُمَّةُ أو الجماهيرُ أو العربُ أو الإسلامُ، كُنّا نأْخُذُ هذا كلَّه من حالتِه المُثلى، من حالةِ نِجازٍ نَفْترِضُها له، ماثِلَةٍ في سماءٍ ما، علينا أنْ نَلْحَقَ بها وأن نكونَها على الفورِ، وذلك بالخروجِ، على الفورِ، من كلِّ ما يُخالِفُها أو يَعْدوها، أيْ، على التَّقريبِ، من كلِّ ما هو وجودٌ راهنٌ، مُتَحَصِّلٌ لنا.

خُلاصةُ القولِ أنَّنا كُنّا، ولا نَزالُ، في حَيْرَةٍ من أمرِ وجودِنا: هلْ هو مُتَحقِّقٌ أمْ غيرُ مُتَحقِّقٍ؟ كُنّا نَتَرَجَّحُ بينَ الآفتراضِ أنّه متحقّقٌ' بالكلّيّةِ، والآفتراضِ أنّه غيرُ مُتَحقِّقٍ بالكُلّيّةِ. فالهُويّةُ قائمةٌ لا تَحْتَمِلُ بطبيعتِها طَعناً ولا شُبْهَةَ فراغٍ. وهي في الوقتِ عينِه بعيدةٌ عنّا، مَسْلوبةٌ. لهذا كانَ عيشُنا لها يُشْبِهُ الدوخةَ أو الشَّطحةَ، نَدْخُلُ فيها دخولاً تامّاً على نحوٍ يَتَّسِمُ بالفُجاءةِ والعنفِ. نَسْتَبْدِلُ بِتَحَقُّقِها في الواقعِ العينيّ تَحَقُّقَها في الآنخطافِ الرائعِ. ولـمّا كانَتِ الهُويّةُ أمبرياليةً بِطَبْعِها، لا تَحْتَمِلُ شيئاً غيرَها، فإنّنا كُنّا نَنْزِعُ إلى إنكارِ كتلٍ ضخمةٍ ومتناقضةٍ من وجودِنا قابعةٍ تحتَها مستورةٍ بعباءتِها. فما هو فينا شعوبٌ وقبائلُ، وما هو طوائفُ ومدنٌ وقرىً، وبدوٌ وحضرٌ، وما هو من جهةٍ حداثةٌ ولغاتٌ وسلوكاتٌ

ومشاعرُ مستعارةٌ، كنّا نَنْسُبُه كلّه إلى العدوِّ دونَما حاجةٍ إلى تمييزٍ: العدوُّ صانعُ القبائلِ وصانعُ الطوائفِ، والعدوُّ أيضاً صانعُ الخمورِ والتَّنّورةِ القصيرةِ والشِّعْرِ غيرِ العموديِّ. ولم نَتَنَبَّهْ إلى أنَّ هذا يَجْعَلُنا بجماعِ وجودِنا، ما خَلا العنوانَ الّذي هو الهويّةُ، صناعةً للعدوِّ! وكُنّا نَذْهَبُ إلى أنَّ علينا أنْ نُلْغِيَ هذا كلَّه، أيْ أنْ نَخْرُجَ من جُلودِنا ووجودِنا لنَسْتَرِدَّ المُطابقةَ ما بينَ العنوانِ والنصِّ الّذي لَمْ نَعُدْ نَدْري ما هو بالضبطِ. فنحنُ نَعْتَبِرُ تارةً أنَّ عَوْدَتَنا إلى أنفسِنا إنّما تَكونُ بتحصيلِ القوّةِ العاريةِ، أيْ بما يُشْبِهُ الصورةَ الّتي آختَلَقْناها لتلكَ السطوةِ التي تَقْهَرُنا وتَشُدُّنا إلى مثالِها في آنٍ. ونَحْنُ نَعْتَبِرُ طوراً أنَّ علينا أن نَسْتَرِدَّ القوّةَ من غورِ الماضي، أيْ من المُغايرةِ التامّةِ لِما هو نحنُ ولِما هو الغَيْرُ. وكانَ في هذا كلِّه ضَرْبٌ من التَّشَبُّهِ بالخالقِ. فنحنُ لا نُقيمُ، في تَحَقُّقِ القوّةِ ومُلابسةِ الذّاتِ، آعتباراً لزمنٍ ولا لصبرٍ وكدٍّ ومراوغةٍ للصعوبةِ يَكونُ الزمنُ مَرْكَبَها جميعاً، وإنّما نَنْظُرُ إلى الأمرِ على أنَّ عليه أنْ يَسْتَوِيَ فعلاً في لحظةٍ، فعلاً مَحْضاً لا مكانَ فيه إلّا لإرادةٍ مُطْلَقَةٍ مُجَرَّدَةٍ من كُلِّ تعيينٍ، من كلِّ نظرٍ إلى مادّةِ الواقعِ ومادّةِ التاريخِ. ولَيْسَ لهذا الفعلِ من نظيرٍ إلّا فعلَ كُنْ الّذي به وُجِد العالَمُ. أمّا واقعُ الحالِ، فهو المسافةُ الشاسعةُ القائمةُ بينَنا وبينَ شرطِ هذا الفعلِ، أيْ وحدةِ اللّهِ المطلقةِ وقدرتِه المطلقةِ، وأنّه وحدَه هو هو، وأنَّ الهويّةَ له، مبدأً ومعاداً. واقعُ الحالِ أنَّنا بَشَرٌ مغلوبونَ على أمرِنا ومحدودونَ بألفِ ألفِ عقبةٍ ومهمّةٍ وشرطٍ. وأمّا الغيرُ الّذي هو صانعُ هزيمتِنا، فإنَّ أفْتَكَ ما فَعَلَهُ بنا هو هذا التّأسيسُ للعارِ في نفوسِنا. هذا العارُ هو في حقيقةِ الأمرِ حصيلةُ التواطؤِ علَيْنا ما بينَ هجاسِ الهويّةِ المطلقِ والرغبةِ المطلقةِ في مُلابَسةِ الغَيْرِ أو

العَدُوّ. وذلك أن موقفَي التأصيلِ والتغييرِ، في صورتِهما المطلقةِ، أقلُّ تناقُضاً مِمّا يُظَنُّ عادةً. فهُما مُتواطِئانِ على إسقاطِ كُتَلٍ بتمامِها من علاقاتِنا ونظمِنا من حُسبانِ القيمةِ وعلى الرَّغبةِ في مَحْوِها من الوجودِ. وهما لا يَجِدانِ مكانَهما إلّا حيثُ تُبادُ مادّةُ التاريخِ الفعليةُ، أيْ حيثُ يَسْتَحيلُ وجودُنا إلى رغبةٍ، ويَسْتَحيلُ واقعُ حياتِنا إلى محلٍّ للشعورِ بالعارِ.

لِنُلاحِظْ كيفَ تَنْحو النزعتانِ معاً إلى الخلاصِ من الٱلتباسِ الماثلِ في مؤسّساتِنا القائمةِ، والّذي لا يَقومُ التاريخُ إلّا بهِ؛ كيفَ تَنْحُوانِ إلى مَحْوِ كلِّ شيءٍ لا يَكونُ أصلاً ولا أفقَ نهايةٍ. القبيلةُ مرفوضةٌ الآنَ لأنّها في هُجْنَتِها الراهنةِ لَيْسَتْ أصلاً جامعاً. وهذا أيضاً شأنُ الطائفةِ. والحِرْفَةُ مرفوضةٌ لأنّها لَيْسَتْ أُفُقاً. وكلُّ ما يَخْتَلِطُ فيه ماضي الـ«نحن» بحاضرِ الغيرِ مَرْفوضٌ أيضاً؛ فإمّا هذا وإمّا ذاكَ. ذاكَ هو التخييرُ الصّارمُ الّذي يُلْزِمُنا به مبدأُ الأصلِ والمغايرةِ معاً. أمّا الواقعُ فهوَ أنَّ كلَّ شيءٍ موجودٌ في جلودِنا الآنَ، وأنَّ علينا أن نَصِلَ إلى تسوياتٍ مؤقّتةٍ، وأنْ نَقيسَ خُطانا الممكنةَ. لَيْسَ الأصلُ بقايا ولا مُخلّفاتٍ، وإنّما هو حاضرٌ هنا والآنَ. ولَيْسَ الغيرُ بَعيداً عنّا في بلادٍ بعيدةٍ ولا موجوداً بينَنا على أنّه غريبٌ ساحقٌ، وإنّما هو في كلِّ شيءٍ نَفْعَلُه وفي كلِّ شيءٍ نَقْتَنيهِ، وفي كُلِّ مؤسّسةٍ تُنَظِّمُ علاقاتِنا. هو في المَنْظَرِ، في البيئةِ المَصْنوعةِ، في العالمِ المادّيِّ وفي الدّاخلِ أيضاً. ولا يُمْكِنُ أن تكونَ فكرةٌ أو حركةٌ، حتّى الصّلاةُ، ليسَ له فيها حِصّةٌ. وليسَ لنا من خِيارٍ غيرَ تَحَمُّلِ هذا الخليطِ ومُداراتِه وتَجَنُّبِ الٱنشطارِ التامِّ أو الفَصْلِ المَوْهومِ بينَ عُنْصُرَيْهِ. وحينَ نَحْزِمُ أمرَنا على هذا، يَصيرُ في وُسْعِنا أن نُقيمَ ٱعتباراً، من غيرِ شعورٍ بالعارِ، للأشكالِ الهجينةِ من وُجودِنا، وهي الواقعُ كلُّه. ويَصيرُ في وُسْعِنا

أنْ يَكونَ لنا أشكالُ وجودٍ غيرُ الشكلِ الّذي يَتَرَبَّعُ في التّمنّي على مستوى الكلِّ. أيْ أنّه يَصيرُ في وُسعِنا أن نَسْأَلَ: مَا الّذي يَقْبَعُ تحتَ الجماهيرِ ويَبْقى بعدَها كلّما ذَوَى تحقُّقُها العابرُ في شطحةٍ من شطحاتِها إلى الوجودِ؟ ويَصيرُ في وُسعِنا أنْ نُدْرِكَ أنَّ تحتَ الوجودِ المأمولِ للأُمّةِ الواحدةِ موجوداتٍ كثيرةً لا يَسْتَقيمُ مَحْوُها إلّا بالإفْضاءِ إلى حالٍ تَقْضي على ما هو حاصلٌ من وجودٍ للأُمّةِ وتَقْضي أيضاً على الأملِ في مثلِ هذا الوجودِ. وما دامَ الوجودُ الراهنُ للجماهيرِ أو للأُمّةِ أو للإسلامِ أو للمعاصرةِ لا يَعْدو أنْ يَكونَ شطحةً نحوَ واحدٍ من هذهِ المُطْلقاتِ، فإنَّ الوقوعَ في هوى الجماهيرِ، حينَ تَبْرُزُ فجأةً إلى ساحةِ التَّلبيةِ الرمزيةِ لأماني القوّةِ، أو الوقوعَ في هَوى الأُمّةِ حينَ تَظْهَرُ فجأةً وكأنَّ أحداً يَعْرِضُها على شاشةٍ، أو في هَوى المعاصرةِ حينَ يُفْتَرَضُ الوصولُ إليها على نوعٍ من بساطِ الريحِ يُهْمَلُ خلفَه كلُّ ما هو قائمٌ، هذا الوقوعُ المُباغتُ في هوى اللحظةِ المباغتةِ لا يُمْكِنُ أنْ يَنْتَهِيَ إلّا إلى التّشظّي والخرابِ، ثم العودةِ نحوَ عيشِ التاريخِ على أنّه مَحَلٌّ للشّعورِ بالعارِ.

والحالُ أنَّ موضوعَ المُثقّفينَ، هذه مناسبتُه. فهمْ أبناءُ هذا الهوى وبناتُه. وميلُهم إلى التنازلِ عن الإرادةِ عندَ ظهورِ العملاقِ وإلى الذَّيْليةِ عندَ ٱرتفاعِ المدِّ، مَيْلٌ عظيمٌ. وهمْ لا يَعودونَ يَرَوْنَ القِزَمَ في العِمْلاقِ الّذي هو من دُخانٍ ولا يَتَوَجَّسونَ من الجَزْرِ بعدَ المدِّ. أيْ أنَّ أُولى خُطاهم غيرُ المباركةِ هي التخلّي عمّا وُجِدوا لأجلِه: عنِ العقلِ وعنِ النّقدِ. والعَبَثُ كلُّ العَبَثِ، في الواقعِ، أنْ تُلْقى التبِعاتُ كلُّها على مَنْ يَنْحَرونَ الحرّيّةَ ويَسْتَبْعِدونَ الديمقراطيةَ. وذلك أنَّ الذَّيْليةَ تَبْقى قائمةً حيثُ لا قَيْدَ على التّعبيرِ ولا على الحركةِ. وهذا دليلٌ على أنَّ الذَّيْليةَ

قادمةٌ من مكانٍ بعيدٍ، وأنَّ علينا أنْ نَجِدَ القِحَةَ اللّازمةَ لِنَسأَلَ أحياناً ما نَفْعُ الحرّيّةِ والديمقراطيةِ؟ ثمّ هلِ الحرّيّةُ والديمقراطيةُ شيئانِ يَصِحُّ الاكتفاءُ بالمطالبةِ بِهما وبالدّفاعِ عنهُما، أم أنّه يَنْبَغي النظرُ أيضاً في شروطِ تحقُّقِهما ويَنْبَغي القبولُ (وهذه قِحَةٌ أُخرى) بوجودٍ نسبيٍّ لهُما حينَ لا تَتَقَبَّلُ مجتمعاتُنا تاريخاً وحاضِراً غيرَ هذا الوجودِ؟

فَلْنَنْظُرْ في أَمْرِ الديمقراطيةِ: إنْ كانَتْ هي سلطةَ الشعبِ، فإلى أيِّ حدٍّ تُعْتَبَرُ شعوبُنا موجودةً الآنَ، قبلَ أنْ نَتَحَدَّثَ في أمرِ الأنظمةِ السياسيةِ؟ إذْ هلِ الشعبُ الّذي يَحْتَمِلُ أنْ تَكونَ له السلطةُ مُعطىً قائمٌ دائماً وشيءٌ لا نَحْتاجُ إلّا إلى افتراضِ وجودِهِ حتّى يَكونَ متحقّقاً؟ أمْ أنَّ الشعبَ الّذي يَسَعُه أن يَليَ السلطةَ يَكونُ متشكّلاً على نحوٍ بعينِه ومؤطّراً في وحداتٍ ومؤسّساتٍ بعينِها وحائزاً تربيةً ورغباتٍ بعينِها، ومستقرّاً على درجةٍ من النموِّ وطرازٍ من تنظيمِ العالمِ المادّيِّ بعينِهِما؟ وهلْ يَسَعُ الديمقراطيةَ في مجتمعٍ للقبائلِ مَثَلاً أن تَكونَ شيئاً غيرَ شورى القبائلِ ونظامِ مَشْيَخاتِها؟ وهلْ يَسَعُنا أوْ يَنْبَغي لنا (وهذه قِحَةٌ ثالثةٌ) أنْ نَنْفُخَ على القبائلِ لِتَخْتَفيَ وتَخْرُجَ من رَمادِها أثينا أو فرنسا اليعاقبةِ؟ أمْ أنَّ هذه أمورٌ يُفْتَرَضُ أنْ تَجْرِيَ في التاريخِ مَتى وُجِدَ ما يَجْعَلُ لحصولِها شرعيّةً وما يَخْرُجُ بِها من حالِ التمنّي الأَقلّيِّ المُفضي بِاسمِ الديمقراطيةِ إلى العنفِ والقهرِ نحوَ حالِ المشروعِ القابلِ لتحقيقِ مطابقةٍ ما بينَ الأقوالِ والأفعالِ؟!

هذا ما استحسنتُ قولَه الآنَ. قدْ أكونُ أخطأتُ في أشياءَ منه ما دامَ أنّه قدْ سَبَقَ لي أن أخطأتُ كثيراً، وقد أخطأَ غيري أيضاً، والعَتَبُ في كلِّ الحالاتِ على النَّظَرِ!

دين الحداثة ودين التقليد

دلوٌ لبنانية في بئر آسنة

أرى للتّعدّدِ الدينيِّ (أو للازدواجِ الدينيِّ، على الأصحِّ) شأناً ما في تكوينِ الثقافةِ اللبنانيّةِ. ولكنّني لا أراه شأناً ذا خطرٍ. بل الشأنُ ذو الخطرِ هو للتعدّدِ الطائفيِّ. في أيِّ حالٍ، لا يَتناولُ النصُّ الموضوعُ بينَ أيديكُم هذا الشأنَ ولا ذاك! وكأنّني جَعَلْتُ من ضعفِ العنوانِ ذريعةً للخُروجِ عن الموضوعِ! أُتيحَ لي في كتابٍ صَدَرَ قبلَ أشهرٍ أنْ أُسائلَ التعدّدَ الطائفيَّ عمّا فَعَلَه بوعيِ المعاصرينَ من مؤرّخينا - وبلا وعيِهم - لتاريخِ لبنانَ. وكانَ لي أنْ أعودَ اليومَ إلى تلكَ المسألةِ لولا أنَّ العودةَ المذكورةَ كانَتْ مدارَ نصٍّ قَرَأْتُه ها هنا في العامِ الماضي. ثمّ إنَّ لغيري أنْ يَسْأَلَ، مثلاً، لِمَ كادَ مُجَدِّدو الشِّعرِ في لبنانَ أن يَنْحَصِروا في طائفةٍ واحدةٍ منذُ النّهضةِ إلى الخمسيناتِ؟ ولِمَ يَكادونَ يَنْحَصِرونَ منذُ السّتّيناتِ إلى اليومِ في طائفتَيْنِ اثنتَيْنِ؟ ولهُ أنْ يَسْأَلَ لِمَ ظَهَرَ أساطينُ اللغةِ والمعاجمِ من اللبنانيّينَ بينَ صفوفِ الموارنةِ أوّلاً، ثمّ بينَ صفوفِ السنّةِ والشيعةِ؟ ولهُ أن يَسْأَلَ أيضاً

فصلٌ وُضِعَ بالفرنسيةِ أصلاً لكتاب Chevallier, Dominique (dir.): *Renouvellements du monde arabe, 1952-1982*, Armand Colin, Paris 1987. ونُشِرَ بالعربيةِ ضمنَ أعمالِ المؤتمرِ الّذي نَظَّمَتْهُ الحركةُ الثقافيةُ، أنطلياس، في موضوعِ الثقافةِ والدينِ، والسياسة وإعادة بناء لبنان، أنطلياس ١٩٨٥

لِمَ انْكبَّ علماءُ الشيعةِ على تواريخِ المذهبِ والطائفةِ وانْكبَّ نُظراؤهم من أهلِ السنّةِ على التفسيرِ وتواريخِ الإسلام؟ ولهُ أنْ يَسْأَلَ، إن كانَ معنيّاً بعلمِ اجتماعِ الثقافةِ، لِمَ يَعْرِفُ معظمُ اللبنانيّينَ اسمَ إيليّا أبو ماضي ويَجْهَلُ معظمُهم اسمَ عبد الحسين صادق؟ ولِمَ يَعْرِفونَ جميعاً اسمَ يوسف بك كرم ويَجْهَلُ أكثرُهم اسمَ الشيخ ناصيف النصّار؟ ولِمَ يَقْصِفُنا الباحثونَ الشيعةُ منذُ خمسةَ عشرَ عاماً لا غيرَ بتاريخٍ جديدٍ لجبلِ عاملٍ كلَّ شهرٍ أو شهريْنِ؟ ولِمَ لَمْ يَبْدَأِ الدروزُ يَحْذونَ حذوَهم وحذوَ الموارنةِ مِن قبلِهم في شأنِ إمارةِ الجبلِ ومذهبِ التوحيدِ إلّا منذُ خمسِ سنواتٍ أو عشرٍ؟ ولِمَ كانَتِ الثورةُ والاشتراكيةُ (العلميّةُ وغيرُها) شأناً يَتداولُه الشيعةُ والرومُ منذُ رحيلِ السنّيِّ عمر فاخوري؟ إلخ... إلخ...

خَلَّفْتُ ورائي ها هنا هذه الأسئلةَ وأُخرى كثيرةً من طرازِها هي أوّلُ ما يَتراءى للباحثِ حينَ يُباشِرُ التأمّلَ في أمرِ التعدّدِ الطائفيِّ وتكوينِ الثقافةِ عندَنا. وآثرْتُ عليْها حديثَ التقليدِ والحداثةِ. وهو حديثٌ كانَ قَدِ استأْثَرَ به المصريّونَ أو كادوا منذُ الطهطاوي، أو منذُ بروزِ طه حسين على الأقلّ. ثمّ أخَذَهُ عنهم في ربعِ القرنِ الأخيرِ مُستشرقونَ وعربٌ جُلُّهم من المغاربةِ. ولمْ يَكَدْ يَخوضُ فيه اللبنانيّونَ مباشرةً إلّا في أمرِ الشِّعرِ. وذلكَ أنَّ فكرَ التحديثِ، عندَنا، لم يَلْقَ، في دائرةِ المثقّفينَ، مقاومةً ذاتَ ألقٍ، وإنْ كانَ لَقِيَ في المجتمعِ - وهو ما أدْرَكْناهُ متأخّرينَ - مقاومةً ذاتَ عمقٍ. هذهِ المقاومةُ الاجتماعيّةُ أخذَتْ، خلالَ سنواتِ الحربِ تَنْتَقِلُ إلى العلانيةِ الثقافيةِ. وباتَ يوجدُ ما يُبَرِّرُ الخوضَ في مسألةِ الحداثةِ والتقليدِ - أصلاً وفروعاً - برأيٍ لبنانيٍّ أو، على الأصحِّ، بآراءٍ. والحقُّ أنَّ ما جاءَ به البعضُ من مُثقّفينا في أمرِ الحربِ الأهليّةِ

ومجتمعِها يَقَعُ في صلبِ المسألةِ إذا نحنُ حَصَرْناها في النطاقِ اللبنانيّ. أيْ أنَّ ما يَطْرَحونَه هو مسألةُ الحداثةِ والتقليدِ في مجتمعِنا. ومنطلقُهم في ذلك ما ظَهَرَ، في الحربِ، من حيويّةِ الطائفيّةِ. أمّا الّذي أُحاوِلُه هُنا فأمرٌ مختلفٌ. إذ هو طرحٌ لا يَتَّصِلُ، من حيثُ موضوعُه، بلبنانَ إلّا بقدرِ انتماءِ الثقافةِ اللبنانيّةِ - المتزايدِ، على ما نرى - إلى الأزمةِ القائمةِ منذُ عهدٍ بعيدٍ بينَ الحداثةِ وتُراثِ الإسلامِ. لَيْسَ الموضوعُ لبنانيّاً، على التخصيصِ، إذاً، ولكنَّ زاويةَ الطرحِ لبنانيّةٌ. وهي - أيِ الزاويةُ - ما يَصِلُ النصَّ بعنوانِ هذهِ الندوةِ. وهيَ أيضا ما يُبَرِّرُ الإدلاءَ بدلوٍ آخرَ في هذهِ البئرِ الآسنةِ الّتي تَعَفَّنَتْ فيها طوالَ ثلاثةِ أرباعِ القرنِ أطنانٌ من الورقِ والحبرِ. فإنَّ التَّشَعُّبَ المُفْرِطَ لِما يُعانيهِ اللبنانيّونَ من أسبابِ الانقسامِ وإنَّ ما قَدَّمَتْه الحربُ الأهليةُ - غيرَ مشكورةٍ - من كواشِفَ أزالَتْ بعضَ الغشاواتِ (وإنْ كانَتْ قَدِ استَحْدَثَتْ غيرَها) قدْ باتَتْ جميعاً تُبيحُ محاولاتٍ لبنانيّةً لإخراجِ المسألةِ العامّةِ من سُباتِ التكرارِ.

سببٌ آخرُ لاختياري هذا الموضوعَ نُبْقيه بينَنا. وهو أنّني آنَسْتُ من نَفْسي تهيّؤاً مسبقاً لطرقِه، ولمْ آنسْ منْها التهيُّؤَ عينَه لطرقِ ما يَطْرَحُهُ عنوانُ الندوةِ مباشرةً من أسئلةٍ.

*

صيغة المواجهة

كانَتِ الحداثةُ، في دُنيا العربِ، قَلْباً لموازينِ الهيمنةِ ما بينَ العناصرِ المكوِّنةِ لبيئتِهم الحضاريةِ. وكانَ انتشارُ الآلاتِ ومنتجاتُها بينَ ظهرانَيْهِم، شأنُه عندَ سِواهم، واسطةَ هذا الانقلابِ. فلقدْ غيَّرَتْ آثارُه وُجوهَ الحياةِ الجماعيّةِ كلَّها. وكانَ أوّلَ ما

تغيَّرَ التوازنُ بينَ الأُطرِ العامّةِ لهذهِ الحياةِ. فأدّى ٱستنزافُ المدنِ لقوى الريفِ الحيّةِ إلى ٱنزلاقٍ جاءَ مُعزِّزاً لحصّةِ المدنِ من قسمةِ الثرواتِ والسلطاتِ والنفوذِ. وكانَ ثاني ما تغيَّرَ مشهدُ كلٍّ من هذهِ الأُطرِ على حدَتِه. فتبدَّلَتْ عُدَدُ العملِ ومراوحُ الآستهلاكِ وبُناه ووسائطُ النقلِ وترتيبُ السكنِ والتجهيزاتُ المتّصلةُ به ونُظُمُ التربيةِ على ٱختلافِ وُجوهِها، إلخ... ويَصِحُّ، أخيراً، التشديدُ على التبدّلاتِ الّتي نالَتْ، بفعلِ هذا التغييرِ الشاملِ، وتائرَ الحياةِ اليوميّةِ. وذلكَ أنّها نالَتِ العلاقةَ بالمكانِ والعلاقةَ بالزمانِ. ولْنَذْكُرْ تحتَ هذا البابِ تضاعفَ سرعةِ الآنتقالِ (وإنْ حدَّتْ من أثرِها خُناقاتُ الوسطِ المدينيّ) وضمورَ الآتّصالِ بالطبيعةِ، ولْنَذْكُرْ نزوعَ الأبنيةِ إلى الشموخِ، وما يُثمِرُهُ من إمكانٍ للإحاطةِ، من فوقُ، بمشهدِ الجماهيرِ. ولْنَذْكُرِ الإعلامَ ودَورانَه السريعَ بأخبارِ الأقطارِ البعيدةِ، إلخ... وهيَ كلُّها تحوّلاتٌ في ٱختبارِنا للمكانِ باتَتْ تُغَشّيها بداهتُها وتعوُّدُنا إيّاها. هذا والزمانُ أيضاً لم يَعُدْ ما كانَ. لعلّ الزمنَ اليوميَّ للموظّفِ الصغيرِ لمْ يَتَفوَّقْ إلّا قليلاً من حيثُ دقّةُ تقطيعِه على زمنِ فلّاحِ الأمسِ. بل إنَّ سَنَةَ الموظّفِ كادَتْ أنْ تَضيعَ منها معالمُ الفصولِ، وهيَ لا تَزالُ ذاتَ حضورٍ جوهريٍّ في عالمِ الأريافِ. غيرَ أنَّ تيّارَ الحياةِ برمّتِه قدْ تغيَّرَتْ صورتُه عندَ الفئاتِ الّتي داخلَتْها الحداثةُ. فلمْ يَعُدْ تَجديدُ الأُسْرةِ من جيلٍ إلى جيلٍ (برغمِ أهمّيّتِه المستمرّةِ طبعاً) كافياً ليَجْعَلَ من حياةِ الفردِ مجرّدَ دورةٍ في حركةٍ لولبيّةٍ. وإنّما التوتُّرُ المتأتّي من ٱعتبارِ الحياةِ خطّةً تُنَفَّذُ وتُعَدَّلُ، يَفرِضُ على عمرِ الفردِ، منذُ دخولِه المدرسةَ حتّى تقاعدِه، وجهةً تَتَّسِمُ عن عمدٍ بالرغبةِ في التقدّمِ والمراكمةِ. وباتَتْ فكرةُ الترقّي الفرديِّ هذه إشارةً (قدْ تَكونُ

غيرَ كافيةٍ ولكنّها أكيدةُ الدلالةِ) إلى ولادةِ الفردِ.

وذلكَ أنَّ علاقةَ الفردِ بالمُتَّحَدِ وبالبِنى الجماعيّةِ قدْ هَبَّتْ عليها، هي أيضاً، رياحُ الحداثةِ. والحقُّ أنَّ هذا المستوى هو الّذي يَدُورُ عليهِ معظمُ الصراعِ (ومعظمُ السجالِ النظريِّ أيضاً) ما بينَ الوُجْهَتَيْنِ التّقليديّةِ والتّحديثيّةِ. فبينَ الآختيارِ الفرديِّ لخطِّ سلوكٍ خلقيٍّ أو سياسيٍّ، إلخ... ولزومِ الولاءِ لتقاليدِ الأسرةِ... بينَ التعليمِ «الرسميّ» والتعليمِ «الطائفيّ»... بينَ حَشْدِ القوى السياسيّةِ في أحزابٍ حديثةٍ وحَشْدِها في تجمّعاتٍ عصبيّةٍ... بينَ الدولةِ ذاتِ الشرعِ العلمانيِّ وسيادةِ شريعةِ الدينِ... تَتَعارَضُ أقطابٌ (وجودُها نظريٌّ إلى حدٍّ بعيدٍ كما سنَرى) وَيَتَشَكَّلُ من تعارضِها صليبُ مجتمعاتِنا المعاصرةِ.

حداثة كل يوم

لنْ نُجاوزَ مجرّدَ الإشارةِ إلى التحوّلِ الّذي فَرَضَهُ دخولُ الآلةِ على مجملِ القابليّاتِ الحركيّةِ المتّصلةِ بالعملِ. فلَيْسَ في ظواهرِه ما هو خاصٌّ باللبنانيّينَ أو بالعربِ. وهو يَتَعَدّى، في أيِّ حالٍ، أسوارَ المصانعِ، لأنَّ التأليلَ يَطولُ إلى ربّاتِ البيوتِ ومُستخدَمي المصارفِ وسائقي السيّاراتِ، إلخ... بلْ إلى مُتَسكّعي المُدُنِ أيضاً. على صعيدٍ آخرَ هو صعيدُ اللعبِ، بادَتْ رياضاتُ الماضي ورقصاتُه أو كادَتْ، وكانَتْ مُتّصلةً من جهةٍ أولى بِعَمَلِ الفلّاحِ وعُدّتِه، ومن جِهَةٍ أُخرى بفنونِ القتالِ، فَحَلَّتْ محلَّها رياضاتٌ ورقصاتٌ غربيّةُ المنشأ. وكانَ يَسَعُ الأطفالَ، في ما مَضى، أنْ يُجَهِّزوا لُعَبَهم بأنفسِهم، فأغْنَتْهُم عن ذلكَ بِدَعُ هذهِ الأيّامِ الإلكترونيّةُ. هذه البدعُ تَسْتَأْثِرُ أيضاً، في مراكزِ التسليةِ الجديدةِ، بجانبٍ من وقتِ

الّذين غادَروا الطفولةَ ومن طاقاتِهم، في بعضِ المدنِ العربيّةِ.

هذا ولم تَنجُ العباداتُ نفسُها من هبّاتِ النموِّ التقنيِّ وتوسّعِ المدنِ الحديثةِ. فمنذُ أنْ باتَتِ المآذنُ أقلَّ آرتفاعاً من عماراتِ الحيِّ، جُهِّزَتِ الجوامعُ بالمُضخِّماتِ والمُكبِّراتِ وحَلَّ الشّريطُ المُمَغْنَطُ محلَ المُقرىءِ ومحلَّ المُؤذِّنِ. ومنذُ أنْ ثَقُلَتِ النواقيسُ على الهممِ المعاصرةِ، أخَذَتْ تُدَقُّ بِهِمَّةِ الكهرباءِ. ولَمْ تَبْقَ الصلاةُ نفسُها بمأمنٍ من هذه الغائلةِ. صحيحٌ أنَّ وضعيّاتِها بَقِيَتْ ما كانَتْ، ولكنَّ الشقّةَ بَعُدَتْ بينَها وبينَ حركاتٍ يوميّةٍ بادَتْ بعدَ عمرٍ متطاولٍ، وكانَتِ الصّلاةُ تَأْخُذُ عنها وتُقدِّسُها. وقدْ لا يُنقِصُ هذا البعدُ شيئاً من خشوعِ المصلّينَ، ولكنّه يُحيلُ الشعائرَ، إذْ يُجرِّدُها من صِلاتِها بعاداتِ الجسدِ، إلى إشاراتٍ من طرفٍ خفيٍّ نحوَ ماضٍ مَضى وآنقضى.

انشطار المعايير

أخيراً لم يَكُنْ في وُسْعِ البنى الذهنيّةِ أنْ تَمكُثَ بمنأىً عن هذهِ التحوّلاتِ. فإنَّ مِثالَ التقدّمِ، وهو مُتّصلٌ بسرعةِ التغييرِ ومُعَبِّرٌ عن غائيّتِه، ومثالَ الترقّي، وهو يَخْتَرِقُ أعمارَ الأفرادِ، قدْ أخَذا يُعَزِّزانِ، في صفوفِ النخبِ المختلفةِ، قيماً بعينِها هي قِيَمُ «عقلٍ عمليٍّ»، تحليليٍّ وتقدّميٍّ. فكانَ أنَّ النزعةَ إلى التوافقِ فَرَضَتْ نفسَها على الذائدينَ عن التقليدِ، وألْزَمَتْهُم بالبحثِ في الروحانيّةِ الإسلاميّةِ عنْ وجهةٍ ديدنُها حقُّ الآنتفاعِ وآعتدالُ العقلِ. ولَيْسَ لنا أنْ نُشكِّكَ في شرعيّةِ جهدِ التأويلِ هذا. ولكنْ لنا أنْ نُلاحِظَ أنّه يَسْتَلْهِمُ ضرورةً راهنةً فيُؤَسِّسُ نفسَه على نزعةٍ واحدةٍ من بينِ نزعاتٍ عدّةٍ ماثلةٍ في التراثِ. فهو إذاً يَنْسُبُ إلى روحانيّةِ الإسلامِ دلالةً بعينِها، من دونِ

دلالاتٍ أُخرى كانَتْ للروحانيّةِ المذكورةِ، خلالَ تاريخِها. هذا إلى أنَّ الحداثةَ قدْ رَسَمَتْ لإنتاجِ الفكرِ حقولَ بحثٍ منقطعةٍ آنقطاعاً جذريّاً عن أيِّ مرجعٍ روحيٍّ. فالتّحليلُ والمُمارسةُ السياسيّانِ، شأنُهما شأنُ المشاركاتِ المنتسبةِ إلى علومِ الإنسانِ المختلفةِ، قدْ أمْكَنَ لهُما، في معظمِ الأحيانِ، الآنتماءُ إلى حقلٍ وضعيٍّ تَلْزَمُ مواردُه الحيادَ تجاهَ الدينِ حينَ لا تكونُ علمانيّةً صراحةً. ولَمْ يَسَعِ الإرثَ الضخمَ المُتَحَدِّرَ إلينا من مدارسِ الإسلامِ الفقهيّةِ أنْ يَمْنَعَ نموَّ أدبيّاتٍ تشريعيّةٍ ذاتِ منحىً وضعيٍّ، لا تَخْجَلُ من إشهارِ مصادرِها الغربيّةِ. هذا الآزدواجُ في الشرعِ بارزُ الدلالةِ، لأنّه يُعَبِّرُ بوضوحٍ لا يُدانيهِ سواه عن ذاكَ الآنشطارِ في المعاييرِ الّذي يَخْتَرِقُ الثقافةَ العربيّةَ المعاصرةَ من جهةٍ إلى أُخرى.

الشعر ووقائع الثقافة

لِنَذْكُرْ أيضاً «توزيعَ الأنواعِ الجديدَ» الّذي يَتَكلّمُ عليه جاك بيرك. فإنَّ المدنَ العربيّةَ تَزدادُ إمعاناً في تجاهلِ حِرَفِها العريقةِ وتُكَرِّمُ اليومَ الرسّامَ والنحّاتَ. ثمّ إنَّ المُمَثِّلَ قدْ وَرِثَ الراويةَ، وأزاحَتِ الأجهزةُ السّمعيّةُ ـ البصريّةُ صندوقَ الدنيا بضربةِ مكنسةٍ. وكانَتِ الروايةُ قدْ وَجَدَتْ منطلقاً لها في نظرةٍ «مُسْتَغرِبَةٍ» إلى عالمِ الأريافِ المقاوِمِ، ثمّ بَلَغَتْ أشدَّها في حكايةِ تحوّلاتٍ تَشْهَدُها المدنُ وتَزيدُ الأفرادَ غرقاً في عزلتِهم. أمّا الشِّعرُ، وهو الأميرُ بينَ فنونِ الأدبِ العربيِّ ومَعْقِلُ الآتّباعيّةِ العربيّةِ الأخيرُ، فهو يُعاني بدورِه، منذُ جيلٍ، تَحَطُّمَ إيقاعاتِ الحياةِ جميعاً. ويَنالُ منه أيضاً تَهجينُ المعجمِ الّذي نَجَمَ عن دخولِ أشياءَ وأفعالٍ تَبدو أسماؤُها وصورُها نَشازاً في لغةِ الشعرِ التقليديِّ ومُخَيِّلَتِه. وذلك أنّنا إذا آستَبْعَدْنا الرغبةَ في التعليمِ والرغبةَ

في الضحكِ، فإنَّ بُحورَ الشِّعرِ القديمة لا يَسَعُها أن تَستَقبِلَ، دونَ مساسٍ بشعريّةِ النصِّ، كلماتٍ لها من الشيوعِ ما لـ«اللمبة» ولـ«فرشاةِ الأسنانِ» و«دفترِ الشكّاتِ» و«ربطةِ العنقِ» و«فَرمَلَ» و«الاتّحاد السوفييتي»، إلخ... أمّا الشِّعرُ المنثورُ فهو يُظهِرُ، إنْ كانَ على قدرٍ ما من التحلّلِ، مزيداً من التسامحِ حيالَ هذا النوعِ من الألفاظِ. ويُلاحِظُ بيرك، في أثرِ العديدِ من النقّادِ العربِ، ما أصابَ المعجمَ الشعريَّ من فقرٍ، رُبَّما صَحَّ القولُ إنَّه منْ جرّاءِ التخلّي عن النُّظُمِ التقليديِّ. هذا الفقرُ واقعةٌ لا جدالَ فيها. ولكنْ علينا ملاحظةُ الأمرِ المقابلِ، وهو أنَّ الإصرارَ على رعايةِ هذا النظمِ ما عادَ يَسْتقيمُ، منذُ جيلَيْنِ أو ثلاثةٍ، إلّا بقذفِ كتلٍ ضخمةٍ من الحياةِ والبيئةِ الآخذتَيْنِ في التجدّدِ إلى خارجِ الشعرِ. والحالُ أنَّ الشعرَ حقلٌ مُمتازٌ لدراسةِ أشكالِ العَدْوى الّتي أطْلَقَتْها رياحُ التحديثِ ـ بصورٍ مختلفةٍ وغيرِ متكافئةٍ، كما سَبَقَ القولُ ـ عبرَ قطاعاتِ الثقافةِ العربيّةِ المعاصرةِ. ويَسَعُنا، بادئَ بدءٍ، أنْ نُبرِزَ سياقَ تَلْيينِ الجداولِ الاصطلاحيّةِ والأساليبِ في عالمِ الكلامِ: من التّنْفيهِ التدريجيِّ للعبارةِ الصحفيةِ، إلى الرفعِ من شأنِ العاميّاتِ بفضلِ الرواياتِ والمسرحِ والبثِّ السمعيِّ البصريِّ، إلى «المُثاقفةِ» الباديةِ آثارُها على لغاتِ السياسةِ والعلومِ والنقدِ، إلخ... وما هذا الذي نُبْرِزُه غيرُ تكوّنِ عالمٍ معجميٍّ وأسلوبيٍّ جديدٍ كانَ الشِّعْرُ سَيَبْقى منفيّاً منه لو أنَّه أصَرَّ على لزومِ أُصولِه القديمةِ. ونحنُ لاحَظْنا للتوِّ أنَّ وظيفةَ بُحورِ الشعرِ أبعدُ ما تَكونُ عن الاقتصارِ على الإيقاعِ. فالبُحورُ المذكورةُ تَفرِضُ تصفيةً لا واعيةً، متعدّدةَ المستوياتِ: من الموضوعاتِ إلى المصطلحِ إلى الصورِ البلاغيّةِ، إلخ... حتّى إذا افْتَرَضْنا ـ وهذا ما نَراه فعلاً ـ أنَّ الكلامَ الشعريَّ نَصٌّ مضادٌّ

لنصٍّ آخرَ، واحدٍ على الأقلِّ (شعريٍّ أو نثريٍّ) فإنَّ الشِّعْرَ المُوْثَقَ إلى تاريخِ ولادتِه لا يَعودُ قادراً على البقاءِ مدّةً طويلةً غيرَ مكترثٍ لنشوءِ صنوفٍ أُخرى من الكلامِ أو لِما يُصيبُها من تحوّلاتٍ. بل إنّنا نَعْتَقِدُ أنَّ عمودَ الشعرِ القديمِ تَظَلُّ استعادتُه ممكنةً، في أفقٍ تحديثيٍّ، بشرطِ أنْ يَسْتَوِيَ أسلوباً بينَ أساليبَ أُخرى مُهيّأةٍ لإقلاقِ صنوفِ الكلامِ المختلفةِ، أيْ أنْ يَتَخَلّى هو نفسُه عن تلكَ الطمأنينةِ الّتي كانَ لا يَزالُ يَسْتَمِدُّها، لأقلَّ من أربعينَ سنةً خَلَتْ، من هيمنتِه ومن وَحْدانيّتِه.

في مرحلةٍ تاليةٍ، يسوغُ قياسُ وجوهِ الشبهِ بينَ هذهِ التحوّلاتِ وتلكَ الّتي أصابَتْ مُمارساتٍ أُخرى وإدراكاتٍ أُخرى. فَنَنْظُرُ إذْ ذاكَ في اتّجاهِ الفَرْدِ الشاعرِ إلى الاستقلالِ مذْ تَغَيَّرَ موقعُه تجاهَ السلطاتِ القائمةِ. ونَنْظُرُ في تدنّي فعاليّةِ البنى التقليديّةِ الّتي لا تني تَتَجاوَزُها القطاعاتُ الجديدةُ الموازيةُ، فيَشْتَبِكُ طِرازانِ من تَقَضّي الزمنِ (في الأقلِّ) لا يُفْلِحُ أيُّهما في حسمِ الصراعِ، ويَنْشَأُ شعورٌ بالتردّي في حيّزِ التراثِ وآخرُ بالخَيْبةِ في حيّزِ الحداثةِ. ونَنْظُرُ أخيراً في صورِ السلوكِ المهجّنةِ، تُراوِحُ بينَ الاتّباعِ والتجديدِ، أو تَحْمِلُ الاتّباعَ إلى قلبِ الجدّةِ، وهي الّتي يُصْدي لها من بعيدٍ هذا التردّدُ في تصوّرِنا لمعيارِ الشعرِ وهذهِ العَجَلَةُ الّتي يُظْهِرُها الشعراءُ في تحويلِ لَقْياتِهم إلى معاييرَ (مُعَزّزينَ بذلك التّكرارَ المدرسيَّ الجديدَ) وفي الاقتصارِ غالباً (بالرغمِ من تجديدِ الإيقاعِ) على مُعْجَمِ الشعرِ القديمِ إنْ لم نَقُلْ على بلاغتِه.

هذا البرنامجُ الآيلُ إلى الانطلاقِ من القمّةِ (من الشعرِ) لاستكشافِ الطفراتِ الّتي تَشْهَدُها الطبقاتُ السُّفلى والشبهاتِ الّتي تَكْتَنِفُها، يَفْرِضُ الالتزامُ به جهداً ضخماً، بطبيعةِ الحالِ. فهو يَقْضي، في آنٍ معاً، بمجانبةِ

الانحصارِ المتعنّتِ في زاويةِ التّفسيرِ المُجْتَمَعيّةِ ومُجانبةِ الخُيَلاءِ الانعزاليِّ الّذي يُسَرْبِلُ العلومَ المتفرّعةَ من الألسنيّةِ. هو يَقْضي إذاً باعتمادِ مقاربةٍ جامعةٍ ولو جابَهَتْ ذلك المقتَ المتأتّي من رضا العلومِ المفردةِ عن ذواتِها. ولَيْسَ على هذه المقاربةِ، وهي تَجْهَدُ لإعادةِ موضوعِها إلى الكلِّ الاجتماعيِّ، أنْ تَنْفُرَ من معونةِ ما تَراه ملائماً من التقنيّاتِ، دونَ اعتبارٍ لانتمائِها الحقليِّ، ولا أنْ تَنْفُرَ بخاصّةٍ، من جَسارةِ الحدسِ المنعشةِ.

لا الحداثة «صباغ» ولا التراث «مُخلّفات»

الحداثةُ بعيدةٌ إذاً، في هذه المنطقةِ من العالمِ، عنْ أنْ تَكونَ مُجرّدَ قِشْرةٍ رقيقةٍ من الوقائعِ أُلْصِقَتْ دونَ استحقاقٍ بـ«الحقيقةِ» العربيّةِ، فيَكفي كَشْطُها لتَستعيدَ هذه الأخيرةُ رونقَ «أصالتِها». وإنّما الحداثةُ اليومَ بُعدٌ مكوّنٌ للناسِ وللأفعالِ وللأشياءِ. ولكنّنا أشَرْنا إلى أنّ ما أحْصَيْناهُ من وقائعِ الحداثةِ أعلاهُ لمْ يَتَيَسّرْ له إلّا تعميمٌ نسبيٌّ يَتَبايَنُ، في ما عَدا نسبيّتِه، بتباينِ الحقولِ والبيئاتِ. ولقدْ أبْرزَ أفضلُ الاقتصاديّينَ ذوي الاتّجاهِ الماركسيِّ ـ من عربٍ وغيرِهم ـ هذا الحَجْزَ الّذي وَجَدوه مفروضاً، في أقطارِ العالمِ الثالثِ، على النموِّ الرأسماليِّ، يَحْفَظُ، في بعضِ قطاعاتِ الإنتاجِ، العلاقاتِ الموسومةَ بـ«ما قبلَ الرأسماليّةِ» ولا يمنعُهُ ذلك من إلحاقِها بنَمَطِ الإنتاجِ المسيطِرِ، ويَحْصُرُ السيادةَ التامّةَ للرأسماليّةِ في دائرةِ تداولِ السلعِ. حتّى إذا جَعَلْنا هذا الحجزَ في صورةِ التناقضِ المجرّدِ بينَ نزعتَيْنِ وَجَدْناه قائماً في كلِّ مستوياتِ الواقعِ الاجتماعيِّ العربيِّ. هذا وقدْ نَشَأَتْ تسوياتٌ لا تَقْطَعُ دابرَ التوتّرِ، ما بينَ صيغتَيْنِ للتنظيمِ وأسلوبَيْنِ في السلوكِ. ففي النطاقِ السياسيِّ، لا تَزالُ المَحْسوبيّةُ، المُتَحَدِّرةُ من القبليّةِ

أو من عصبيّةِ المنطقةِ أو الطائفةِ تُشَكِّلُ، في أجهزةِ الدولةِ وفي أجهزةِ الأحزابِ المُتَشَدّقةِ بدعوةِ التحديثِ، قاعدةً جوهريةً إلى حدٍّ يَجْعَلُ من الصعبِ علينا ألّا نَرى فيها غيرَ عثرةٍ في طريقِ التّيّارِ التحديثيِّ تَضافَرَتْ على وضعِها مخلّفاتٌ أكَلَ عليْها الزمنُ من النظامِ القديمِ. بلْ إنّ هذه المحسوبيّةَ تَعْكِسُ سماتٍ لا يَصْعُبُ تبيُّنُها على عصبيّاتٍ جديدةٍ نقابيّةٍ وحزبيّةٍ وعلى صيغِ القيادةِ المتّصلةِ بها، وذلك دونَما ضرورةٍ لحُضورِ التجمّعاتِ العائليّةِ أو الإقليميةِ في الحزبِ أو النقابةِ حضوراً فعليّاً. ذاكَ يُعَزِّزُ النزعةَ إلى التَّشَقُّقِ في التشكيلاتِ الواقعةِ خارجَ قبضةِ الدولةِ ويُعَزِّزُ في سِواها صراعاتٍ يَتَفاوَتُ حظُّها من الاستتارِ بينَ شُللٍ وعُصبٍ تَنْعَقِدُ حولَ أفرادٍ من ذَوي الطموحِ قابعينَ في مراكزِ النفوذِ المختلفةِ.

اتباعية «المثقوفين»

أمّا في دائرةِ الآدابِ والفنونِ، فكَثيراً ما رَأَيْنا تيّاراتٍ تَقْرَعُ طبولَ التجديدِ ثمّ لا تَلْبَثُ أنْ تَنْقَلِبَ إلى مدارسِ تقليدٍ خاويةٍ وفقاً للترسيمةِ إيّاها: أيْ باستتباعِ رأسِ التّيّارِ بلاطاً تامّاً من المحاكينَ يَتَعَبّدونَ له، معتبرينَ «طريقتَه» مغامرةً أبديّةَ الجراةِ. ويَحولُ العجزُ عن السيطرةِ على تاريخِ الثقافةِ الغربيّةِ (أو على تاريخِ هذا أو ذاكَ من قطاعاتِها، في الأقلِّ) دونَ ردِّ بواعثِ الطفراتِ في الثقافةِ المذكورةِ إلى ذاكَ التاريخِ. فَتَظْهَرُ عندَ الكثيرينَ من «المُجَدّدينَ» العربِ أعراضُ ما نُسَمّيه «اتّباعيّةَ المثقوفينَ» وهي أدهى من أصوليّةِ خصومِهم. يَزيدُ من شناعتِها أنّ الآخذينَ بها يَتَعَلّقونَ بأُطُرٍ مُجَرّدَةٍ يَسْتَخْرِجونَها من مؤلّفٍ أمريكيٍّ ذي شهرةٍ أو من مدرسةٍ فرنسيّةٍ مرموقةٍ (وقدْ يَكْتُمونَ الاسمَ زيادةً في التحوُّطِ) ليَرْموا بسهامِ التحقيرِ كُلَّ معطىً أدبيٍّ أو فنّيٍّ يَمْرُقُ

من تلك الأطرِ. وإذا صَحَّ أن الأتّباعَ، في الثقافةِ، متعصّبٌ دائماً، فإنَّ التعصّبَ، وإنْ كانَ مجدِّداً (أو أخَذَ يَقفِزُ من أتّباعٍ إلى آخر) لا يَسَعُه، على الإطلاقِ، أنْ يَجتنِبَ التردّي في الأتّباعيةِ.

ولا يَنْجو الأفرادُ، بعامّةٍ (من حيثُ هم محالٌّ للسياسةِ أو أعضاءٌ في أُسَرٍ أو مستهلكونَ، إلخ...)، من أصداءٍ (نفسيّةٍ أو خلقيّةٍ...) تطولُ إلى سلوكِهم من هذهِ الازدواجيّةِ الّتي تَخْتَرِقُ مُجتمعاتٍ برمّتِها... مجتمعاتٍ يَتَجاذَبُها منطقانِ في العملِ يَجْمَعانِ التنازعَ إلى التواطؤِ ونظاما قيمٍ متعارضانِ ومتداخلانِ في آنٍ.

عمومية التورط

يَنْجُمُ عن المسافةِ الّتي تَفْصِلُ التسوياتِ المختلفةَ الصورِ عن التأليفِ الحقيقيِّ شعورٌ دائمٌ بالزيفِ وخيانةِ الذاتِ والتورّطِ. والانشطارُ ظاهرٌ في كلِّ دائرةٍ من دوائرِ السلوكِ. فالمُسلمُ الّذي يُؤدّي الزكاةَ تخليصاً لذمّتِه مع الشريعةِ لا يَسَعُه، إنْ لم يَشَأ الوقوعَ تحتَ طائلةِ قوانينِ السوقِ، إلّا أنْ يَتَقبّلَ من المصرفِ فائدةَ مالِه، أيْ هذا المالَ المضافَ الّذي يَبْقى (برغمِ ما أعدَّ من التعِلّاتِ الشرعيّةِ لمداراةِ الحَيْرَةِ) حميمَ الصلةِ بالرِّبا الّذي حَرَّمَهُ القرآنُ دونَ هوادةٍ. والأمرُ نفسُه يُقالُ في تلكَ الصورِ المُشْرَعَةِ على الحرامِ الّتي تَعْرِضُها الشاشاتُ الصغيرةُ على المؤمنينَ، ويُقالُ أيضاً في بصماتِ المدارسِ العلمانيةِ على قلوبِ أولادِهم، إلخ... من حَقْلٍ إلى آخرَ أيضاً لا يَقِلُّ التفكّكُ بروزاً عن الانشطارِ. فَنَصيرُ الحداثةِ التائبُ عن حداثتِه، في غمرةِ الموجةِ الحاليّةِ، يَعِظُ الجمهورَ بأشدِّ تعابيرِ الأصوليّةِ صرامةً، ويَتّخِذُ، في العلنِ، سمةَ العابدينَ، ولكنّه يَجِدُ عسراً في تطليقِ الخمرةِ أو

في الامتناعِ عن مخالطةِ عراةِ الشطآنِ أو في فرضِ الحجابِ الشرعيِّ على زوجتِه. هذا والسَّفْسَطَةُ السياسيّةُ الّتي تَسْعى في السِّرِّ - غالباً - إلى تبريرِ هذا الفصلِ ما بينَ الشأنَيْنِ الخاصِّ والعامِّ، لا تَبْدو مُمَيّزةً بتوفيرِ هدوءِ البالِ لأصحابِها. فهمْ يَتَرَدّدونَ في إشهارِها لأنَّ استثمارَ المُقدّساتِ استثماراً غوغائياً أمرٌ لا يَسْهُلُ الدفاعُ عنه. ولمّا كانَتِ المجتمعاتُ العربيّةُ مشبعةً بمُثُلِ الأخلاقِ - على صعيدِ الوعيِ، إنْ لم يَكُنْ على صعيدِ السلوكِ - فإنَّ هذا التمزّقَ أكثرُ إيلاماً فيها مِنْهُ في سِواها.

وما تلك الأزْماتُ، كبارُها والصغارُ، إلّا فروعُ مشكلةٍ عامّةٍ، وهي أنَّ الإسلامَ الّذي نَزَلَ لِيَكونَ سيِّداً فرداً في دارِه، لم يَعُدْ يَسْتَقيمُ له هذا الطموحُ، ولو باستلامِ السلطةِ السياسيّةِ، في عالمٍ تَرْشَحُ حدودُه كلُّها ولا يَحْتَلُّ فيه الإسلامُ وحدَه مقامَ القوّةِ العُظمى. أمّا الحداثةُ فتَشْكو عجزَها عنْ إحكامِ النطاقِ حولَ نفوذِ تراثٍ يَنْزِعُ بطبعِه إلى التوسّعِ ويُسْعِفُه الطرحُ المحمومُ لمسألةِ الهويّةِ، وهي مسألةٌ لا تزيدُها هجماتُ التحديثِ إلّا اضطراماً.

هيمنة بالعنف أم «مُثل نابعة من واقعنا»؟

والحقُّ أنَّ الأصوليّينَ بَعيدونَ عن الإجماعِ على رفضِ الطابعِ المبرمِ لبعضِ وُجوهِ الحداثةِ. حتّى إنَّ صفةَ الأصوليّةِ، إذْ تُطْلَقُ على مواقفَ مختلفةٍ في ما بينَها ومتعدّدةِ الأبعادِ، تَبْدو أحياناً غيرَ لائقةٍ بمَوْصوفِها. لا ريبَ في أنَّ الحداثةَ دَخَلَتِ الشرقَ بالكسرِ والخلعِ، وانْتَشَرَتْ فيه تحتَ رايةِ القهرِ والعنفِ، بالرغمِ من تواطؤِ بعضِ الحكّامِ وجانبٍ من النخبِ. من الاستعمارِ الاستيطانيِّ (حالةِ الجزائرِ) إلى تَوَسُّلِ أرستقراطيّةٍ أجنبيةٍ (حالةِ مصرَ) إلى التقسيمِ على أساسِ الطائفيةِ (حالةِ سوريا الانتدابِ) إلى

تفصيلِ دولةٍ متعدّدةِ الطوائفِ على قياسِ طائفةٍ واحدةٍ (حالةِ لبنان) إلى الإلحاقِ الاقتصاديّ بتسويدِ قطاعٍ مُوَجَّهٍ نحوَ التصدير، كانَتْ سبلُ الحداثةِ، في كلِّ مكانٍ تقريباً، سبلَ السيطرةِ وكسرِ فضاءاتٍ كانَتْ مراكزُها في ذواتِها. ثمّ إنّ الحداثةَ الّتي عَرَفْنا خَلَّفَتْ فوقَ ذلكَ مشاعرَ حرمانٍ. لا لأنَّ المطرودينَ من جنّاتِها ظَلّوا كُثُراً وحسبُ، فلمْ يَحْصُدوا منْها إلّا حاجاتٍ جديدةً لا تُشْبَعُ، بلْ أيضاً لأنَّ المُستفيدينَ منها أنفسَهم لمْ يَتَلَقَّوا إلّا منتجاتِها المنجزةَ أو حثالةَ مُنتجاتِها في بعضِ الأحيانِ. وإذا صَحَّ أنَّ بعضَ النخبِ الاقتصاديةِ قدْ وَجَدَ في الحداثةِ فوقَ مأمولِهِ، فإنَّ نخبَ الفكرِ والسياسةِ (وهيَ الّتي نَمَتْ وتَرَعْرَعَتْ، منْ ذاكَ، في صفوفِ الطبقاتِ الوُسطى) قدْ آلَمَها هذا العجزُ عنْ خرقِ الحجابِ الّذي ما بَرِحَ يَحولُ بينَها وبينَ سرِّ العمليّةِ. وما السّلفيّةُ والحداثةُ الشرقيةُ كلاهُما غيرُ رَدَّيْنِ على عنفِ الإخضاعِ الوافدِ من الغربِ المسيطرِ، وعلى الشعورِ بنقصِ التهيّؤِ الداخليِّ لمجابهتِه. فهاتانِ السّلفيّةُ والحداثةُ، في منتهى أمرِهما، وَجْها عملةٍ واحدةٍ. وَهُما تَحْمِلانِ، في أيِّ حالٍ، وَشْمَ هَذا الأصلِ المشتركِ. وذلك أنَّ الدُّعاةَ القوميّينَ لا أنصارَ الاستعمارِ هم الّذينَ مَنَحوا الحداثةَ أكثرَ صيغِها جذريةً. لا مَراءَ في أنَّ الأقلّيّاتِ الّتي حَمَتْها، في الماضي، هذه الدولةُ الغربيّةُ أو تلكَ وكانَتْ مهيّأةً للاضطلاعِ - دونَ عنفٍ ولا مقاومةٍ - بمهمّةِ الوساطةِ، قَدِ اسْتطاعَتِ الإفادةَ من هذهِ «القابليّةِ» التحديثيةِ. ولكنَّ استرخاءَها ما كانَ يَسَعُه إلّا أن يَعْزِلَها وأن يَحْمِلَها على التقوقعِ في عصبيّةٍ محدثةِ النعمةِ، متعجرفةٍ ولكنّها هشّةٌ، مُفْتَقِرَةٌ إلى التّصيرِ في جوارٍ كانَتْ تَتَوالى عليها منهُ النِعَمُ والنِقَمُ. أمّا القوميّونَ فَهُمْ مَدينونَ بكلِّ شيءٍ للقدوةِ الغربيّةِ: من

الوَحْدَةِ (وَحْدَةِ الدولةِ - الأُمّةِ) إلى الحرّيّةِ فإلى الاشتراكيّةِ، وفقاً للشعارِ البعثيِّ المثلّثِ. وذلكَ أنَّ التّوقَ الأفلوطينيَّ إلى جعلِ هذه المثلِ «مثلاً نابعةً من واقعنا» لم يَنْجَحْ يوماً في إضفاءِ وضوحٍ حقيقيٍّ على مفاهيمِها. وإنّما هو يُشيرُ إلى صفةٍ جوهريّةٍ للحداثةِ العربيّةِ لَمْ تُفْلِحْ هذه الأخيرةُ، بتيّاراتِها الغالبةِ، في التخلّصِ منها وهي الحرصُ على ردِّ كلِّ فعلٍ إلى سابقةٍ ذاتيّةٍ، أيْ هُجاسُ الهويّةِ. هذا ويَسَعُ السابقةَ - أو الأصلَ - ألّا تكونَ غيرَ صفةٍ عامّةٍ جدّاً من صفاتِ الهويّةِ: عظمةِ الحضارةِ العربيّةِ القديمةِ مَثَلاً وروعةِ منجزاتِها. ولا تكونُ الغايةُ استعادةَ هذهِ المنجزاتِ بذواتِها، بلْ إضفاءَ ظلٍّ من الاستقلالِ على الجهدِ المعاصرِ، بالرغمِ من اقتدائِه بنماذجَ غربيةٍ.

التوفيق والانتقاء

لَيْسَتِ القطيعةُ تامّةً إذاً بينَ القوميّةِ التحديثيّةِ والأصوليّةِ المحافظةِ. بلْ تَبْدو هذه الأخيرةُ واعيةً عمقَ التغييراتِ الداخليّةِ دونَ أنْ تَعِيَ نظامَها. أو هيَ تَنْزِعُ في الأقلِّ إلى إدراكِ هذا النظامِ داخلَ مجالِه الأصليِّ (أيْ في الغربِ) ولا تُبْصِرُه في تحقّقِهِ (الجزئيِّ والمتناقضِ، بلا ريبٍ) على أرضِها هيَ. ذاكَ ما يُفَسِّرُ هذا التردّدَ حيالَ التغييراتِ المفروضةِ أو المقترحةِ ما بينَ الانتقائيّةِ والتوفيقيّةِ.

يَجْهَدُ أصحابُ التوفيقِ لتأويلِ بعضِ الأحكامِ القرآنيّةِ وبعضِ عناصرِ السنّةِ ويَتَوَسّعونَ في مصاديقِها لِيَجِدوا فيها ما يُسَوِّغُ، في نظرِهم، أقلَّ قيمِ الحداثةِ إثارةً للجدلِ: تنميةَ المعارفِ، التطويرَ الاقتصاديَّ، المساواةَ أمامَ القانونِ، الديمقراطيةَ التمثيليّةَ (مع قدْرٍ من التحفّظِ حيالَ هذيْنِ الأخيريْنِ) إلخ... والمهمّةُ سهلةٌ نسبيّاً، ما دامَ القصدُ بعيداً عنِ استعادةِ

تقاليدَ جامعةٍ هي أشدُّ تعقيداً بالضرورةِ من هذه المبادىءِ العامّةِ، وما دامَ لا يَغدو عرضَ الأصولِ وتفاسيرِها الشاسعةِ المتنوّعةِ لِلَمْلَمَةِ أكثرِ العناصرِ منها مداراةً للحاجةِ الراهنةِ. وبينَ أشكالِ التوفيقيّةِ شكلٌ قبيحٌ يَعْمِدُ مُتعاطوه إلى آستنطاقِ النصِّ القرآنيِّ وهمْ عازمونَ على أن يَنْتَزِعوا منه، بقوّةِ التأويلِ، إشاراتٍ إلى أكبرِ الكشوفِ العلميّةِ أو الإنجازاتِ التِّقْنيّةِ في العصورِ الحديثةِ: من دورانِ كوكبِ الأرضِ، إلى شَطْرِ الذرّةِ، إلى غَزْوِ الفضاءِ. أمّا الغايةُ فهي، في الحالَيْنِ، فرضُ السيطرةِ على هذه القِيَمِ الجديدةِ بضمِّها إلى حقلِ الهويّةِ الخالصةِ، بعدَ أنْ كانَتْ قدْ أَطْلَقَتْ في وجهِ هذه الأخيرةِ تَحَدّياً داوياً. فالجُهْدُ التوفيقيُّ لا يَعْدو أنْ يَكونَ، تحتَ ظواهرِه الأصوليّةِ، محاولةً للقبضِ رمزيّاً على ناصيةِ الحداثةِ. يُؤمَلُ من هذه المحاولةِ، إذا نَجَحَتْ، أنْ تُنْسيَ أصحابَها ما حَمَلَه سياقُ التحديثِ التاريخيُّ من عنفٍ وقهرٍ، وأنْ تُتيحَ لهم القبولَ، بعدَ ذلك، بأهمِّ محصّلاتِه.

وأمّا الموقفُ الآنتقائيُّ فَلا يُنافي سابقَه ولكنّه أَصْرَحُ ميلاً إلى المصادمةِ. وهو يَنْطَلِقُ من الإقرارِ الواقعيِّ بالهزيمةِ أمامَ الغربِ، وبتداعي المجتمعِ القديمِ. ثمّ إنّه يُعَيِّنُ سرَّ التفوّقِ الغربيِّ: وهو بطبيعةِ الحالِ نَهْضَةُ العلمِ والتقنياتِ في أقطارِ الغربِ، عهدَ كانَ العربُ يَغُطّونَ تحتَ النيرِ الأجنبيِّ وقدْ قُطِعوا، منذُ زمنٍ طويلٍ، عمّا خَلَّفَتْه الحضارةُ الإسلاميّةُ من تراثٍ علميٍّ مجيدٍ. المطلوبُ إذاً أن نَتَمَثَّلَ ما عندَ الغربِ من قيمِ إنماءِ المعارفِ والتطويرِ الآقتصاديِّ والقوّةِ العسكريّةِ، ولكنْ دونَ أنْ نَتَنَكَّرَ لِما هو حقيقتُنا العميقةُ: أي للإسلامِ وتقاليدِه الخلقيّةِ واللّغويّةِ والأدبيّةِ والفلسفيّةِ والتشريعيّةِ، إلخ... ولا يَقومُ بينَ الآنتقائيّينَ إجماعٌ

على رسم دقيقٍ لحدودِ ما يَنْبَغي أنْ يُسْتَعارَ. فَنَقَعُ في الدائرةِ السياسيّةِ ـ الحقوقيّةِ مَثَلاً على حيرةٍ كبيرةٍ في أمرِ ما يَصِحُّ أنْ يُؤْخَذَ وما يَجِبُ أنْ يُتْرَكَ. ولكنَّ التدرُّجَ بارزٌ ـ وكبيرُ الدلالةِ ـ من القانونِ المدنيِّ إلى الشرعِ الدستوريِّ. فَقَدْ نَزَعَتِ الأكثريةُ، حتّى الآن، إلى آستلهامِ نماذجَ غربيّةٍ (وإنْ لمْ تَكُنْ ديمقراطيةً) لتركيبِ الدولةِ، لقاءَ إشارةٍ ضئيلةِ الوقعِ في الدستورِ إلى دينِ الدولةِ. وأمّا الأُسْرَةُ فتُرِكَتْ لعنايةِ الفقهِ. وتَنْحو التشريعاتُ الآقتصاديةُ نحواً علمانيّاً، فيما لا يَزالُ قانونُ العقوباتِ، بعدَ أنْ خَضَعَ لتجديدٍ متفاوتٍ من قطرٍ إلى قطرٍ، يَتَعَرَّضُ من جهةِ الفقهِ لمنافسةٍ متقطّعةٍ.

والأزمةُ الّتي لا يَصْعُبُ تشخيصُها في الموقفِ الآنتقائيِّ تَتَمَثَّلُ في عجزِ هذا الأخيرِ عن السيطرةِ على ذُيولِ آختياراتِه. فإنَّ تقبّلَ العلمِ الحديثِ، مَثَلاً، قدْ قَلَبَ، منذُ زمنٍ طويلٍ، بنيانَ التعليمِ التقليديِّ رأساً على عقبٍ. ولمّا كانَ لا بُدَّ من تربيةِ المربّي، فقدْ بَدا عسيراً تعويدُه وجهاً بعينِه من وجوهِ الحضارةِ الغربيّةِ مع تأمينِ عزلِه عنْ وجوهٍ أُخرى. بدا عَسيراً أيضاً تدريسُ الفيزياءِ الحديثةِ في كلّيّةٍ للعلومِ، والحَؤولُ، في الآنِ نفسِه، دونَ أنْ يَتَعَرَّضَ التّعليمُ التّقليديُّ للّغةِ والأدبِ العربيّيْنِ في كلّيّةِ الآدابِ من الجامعةِ نفسِها لأيّةِ إعادةِ نظرٍ. حتّى إنَّ طه حسين أَخَذَ، منذُ أواسطِ العشريناتِ، يُطالِبُ بإنشاءِ كرسيٍّ للحضارةِ الإسلاميةِ، في جامعةِ القاهرةِ الرسميّةِ، ولَمْ يَكْفِهِ أنْ يُدَرَّسَ فيها الأدبُ وتاريخُه. وكانَ مآلُ المطلبِ منازعةَ الأزهرِ مادّةً كانَتْ تُدَرَّسُ فيه بعقليّةٍ معياريّةٍ ـ لاهوتيّةٍ، بُغْيَةَ تدريسِها في الجامعةِ بعقليّةٍ وضعيّةٍ. وقدْ لا تَكونُ عمليّةُ التّحديثِ أَفْلَحَتْ كلّيّاً في إزاحةِ عقليّةِ التعليمِ التقليديِّ من الجامعةِ

والمدرسةِ الجديدتَيْنِ ولكنَّها أزاحَتْه هو نفسه (وكانَ دينيّاً بالدرجةِ الأولى) إلى هوامشِ النظامِ المدرسيِّ الجديد. وكانَ أنْ شَهِدَ هذا النظامُ نموّاً جاوَزَ كلَّ حدٍّ مستأثراً لنفسِه بسائرِ مهامِّ الإعدادِ الّتي كانَ يَتَولّاها، في الماضي، أربابُ الحرفِ والصنائعِ (أيْ جملةُ النسيجِ الآجتماعيِّ - الآقتصاديِّ). لمْ يَنْجُ النظامُ الجديدُ من رياحِ التقليدِ (الّتي ظَلَّتْ تَهبُّ عليهِ من العائلةِ ومن سِواها) ولكنَّه، بمقدارِ ما بَقِيَ جديداً، نَقَلَ عدوى الجِدّةِ إلى بيئتِه كلِّها.

لا فرد ولا مواطن

ولْنَتَفَحَّصِ الآنَ حالةً ذاتَ آمتياز.

تَؤولُ العلاقةُ بينَ الموظَّفِ و«الزبونِ» فوراً إلى نسبةِ قُوى شخصيّةٍ. والإطارُ الحقوقيُّ أو التنظيميُّ الّذي يُحَدِّدُ وضعَ كلٍّ من الطرفَيْنِ في هذه العلاقةِ لا يُخَفِّفُ إلّا شيئاً ضئيلاً من صفتِها الكلّيّةِ والعيانيّةِ. فإنَّ كلّاً من الطرفَيْنِ ملزمٌ بأنْ يَأْخُذَ في آعتبارِه كلَّ ما يَظْهَرُ له من الطرفِ الآخرِ، أيْ كلَّ ما يَسَعُهُ المشاركةُ في تحديدِ موقعِ هذا من ذاك: من وظيفةِ الموظَّفِ، بالطّبعِ، إلى «حقِّ» طالبِ الخدمةِ في الحصولِ عليها... ولكنْ يَتَعَيَّنُ على «الزبونِ» في ما عَدا ذلكَ أنْ يَحْسبَ حساباً لِطَلْعَةِ المُوظَّفِ وهِنْدامِه ودرجةِ أناقتِه ولأثاثِ مكتبِه ولآسمِ عائلتِه وطائفتِه ومنبتِه الإقليميِّ وطبيعةِ الصلةِ بينَه وبينَ الوزيرِ، إلخ... ويَتَعَيَّنُ على الموظَّفِ أنْ يَتَبَصَّرَ في إحداثيّاتِ الزبونِ المناظرةِ لإحداثيّاتِه وفي مدى قوّةِ الدعمِ الّذي يَتَمَتَّعُ به الزبونُ أو يَسَعُهُ تحصيلُه. وقدْ يَتَدَخَّلُ المالُ، بطبيعةِ الحالِ، لِيُعَوِّضَ نقصاً في هذا العنصرِ أو ذاكَ من العناصرِ السابقةِ الذكرِ. هكذا يَتَبَدّى أنَّ التنظيمَ القانونيَّ لا يُشَكِّلُ إطاراً مجرّداً للعلاقةِ، بلْ هو أقربُ

إلى أنْ يَكونَ حدّاً عينيّاً معدّاً لِيُخْرَقَ، إذا توافَرَتْ في الزبونِ شُروطٌ بعينِها تُعَدُّ واجبةً وإنْ كانَتْ، في الغالبِ، عديمةَ الصلةِ بالخدمةِ المطلوبةِ. فإنْ لمْ تَتَوافَرِ الشروطُ المذكورةُ تَحَوَّلَ الإطارُ القانونيُّ إلى سلاحٍ يُشْهَرُ في وجهِ الزبونِ. هذا وقدْ لا يَرْغَبُ الموظَّفُ في الخروجِ الصريحِ على نصِّ القانونِ. ولكنَّ جعبتَه لا تَخْلو من آمتيازٍ ما (مُتَّصِلٍ بالأفضليّةِ مثلاً) يَخُصُّ به أصحابَ الحظوةِ من زبائنِه.

يَنْتَهي هذا التصارعُ إلى نوعٍ من الهزيمةِ يَتَراوَحُ بينَ الظهورِ والخفاءِ، يُنْزِلُه أحدُ الطرفَيْنِ بالآخرِ. وذلكَ ما لَمْ يُتِحْ لَهُما وضعاهُما البقاءَ على قدمِ المساواةِ، أو ما لمْ تَكُنِ الخدمةُ المرغوبُ فيها تافهةً فعلاً (تصديقَ شهادةٍ مثلاً) أو، أخيراً، ما لَمْ توجَدْ مصلحةٌ عُليا تَفْرِضُ أداءَ الخدمةِ المذكورةِ على نطاقٍ واسعٍ للغايةِ (قبضَ فواتيرِ الكهرباءِ، أو دفعَ رواتبِ فئةٍ برمَّتِها من الموظّفين، إلخ...). في الحالاتِ الأُخرى يَنْحو كِلا الفريقَيْنِ إلى آستخدامِ ما في يدِه من أوراقٍ، بهذا القدرِ من اللباقةِ أو ذاكَ. ويَزْدادُ الصراعُ دقّةً بقدْرِ ما يَكونُ الفريقانِ قريبَيْنِ إلى حالةِ التوازنِ. فإنْ كانَ الخللُ في التوازنِ فاضحاً حُسِمَتِ المعركةُ دونَ إبطاءٍ، وحَصَّلَ أحدُ الطرفَيْنِ ما يَبْتَغيهِ من شعورٍ بالفوزِ، وآزْدادَ الآخرُ غرقاً في غيظٍ ممزوجٍ بالتسليمِ، وبآزدراءِ النفسِ. أمّا أشكالُ الصراعِ فلا أهمّيّةَ لها في ذاتِها. وقدْ تَكونُ الشتائمُ سلاحاً فيه، وقد تَكونُ المجاملاتُ.

ما يَهُمُّ هو أنَّ الصلةَ هنا لا تَنْعَقِدُ بينَ مُواطنٍ ومُواطنٍ (أيْ في إطارٍ من الحقوقِ والواجباتِ يَرْسُمُه القانونُ) بل بينَ إنسانٍ وإنسانٍ يُعَرِّفُ كلٌّ منهُما بسائرِ صفاتِه جملةً. فالسلطةُ المعطاةُ للموظَّفِ بحكمِ آنتسابِه إلى الدولةِ، والحقوقُ المكفولةُ للمواطنِ من قِبَلِ الدولةِ تَكونُ في

حالِ مساواةٍ جوهريّةٍ معَ سلطاتٍ وحقوقٍ أُخرى تَنبُعُ من نسيجِ المجتمعِ برمّتِه. هكذا يَتَبدّى عجزُ الدولةِ الأصيلُ عن فرضِ «الاستقلالِ» لمجابهةٍ تَدورُ على أرضِها هي. ولَيْسَ هذا الانحطاطُ بالدولةِ إلى وضعِ القوّةِ المصافّةِ لقوىً أُخرى، في المجتمعِ التقليديِّ، مُجرّدَ علامةٍ للفسادِ المدنيِّ أو السياسيِّ. وإنّما هو قاعدةُ اللّعبِ ذاتُها. لكنَّ حديثَ الفسادِ يَصيرُ ذا محلٍّ إذا نحنُ قارنّا وضعَ الدولةِ المُتحقّقةِ بمِثالِها المُستوْرَد. وهذه مُقارنةٌ لا تَخلو من شرعيّةٍ ما دامَتْ تَنهَضُ، بغضِّ النظرِ عنِ النماذجِ الأجنبيّةِ، على وجودِ تيّارِ التحديثِ الداخليِّ وعلى فكرِه. فإنَّ اعتبارَ هذا الفكرِ مجرّدَ خليطٍ من الأوهامِ، لا يَعْدو أنْ يَنِمَّ عن تسرُّعٍ غيرِ محمودِ العاقبةِ.

الشيوع، والتنازع

يُتيحُ لنا هذا المثلُ ـ وهو نيِّرُ الدلالةِ حقّاً ـ أنْ نَستَخرِجَ مفهوماً يَصلُحُ بدورِه صفةً لنمطِ التضامنِ بينَ تجلّياتِ الثقافةِ في مجتمعاتِنا. نُشيرُ إلى مفهومِ «الشيوعِ» (Indivision) الّذي يُبدي فعاليةً نظريّةً ممتازةً على مستويَيْنِ مختلفَيْنِ ويَصِلُ ما بينَهما في وقتٍ معاً:

أولاً: مستوى الحياةِ اليوميّةِ الّذي يَكونُ فيه الفردُ، عندَ كلِّ موقفٍ، متورِّطاً في شبكةِ أوصافِه كلِّها. فلا يَستطيعُ أن «يَفرِزَ» هذه الأوصافَ، فَيَعزِلَ من بينِها، مثلاً، انتماءَه العائليَّ لِيَجبَهَ مهامَّهُ المهنيّةَ وفقاً لمنطقِها الداخليِّ. في التّشكيلةِ التقليديّةِ، كانَتْ وحدَةُ هذا «الكلِّ» تَتعَرّضُ للامتحانِ في مواقفَ يَغلِبُ عليها الطابعُ الخلقيُّ. فكانَتْ شرعيّةُ سلوكٍ ما تُقاسُ على مطابقتِه لمبادىءِ الدينِ الخلقيّةِ. وكانَ هذا يَفترِضُ أنْ

يوجَدَ في الكلِّ مستوياتٌ متقابلانِ ولكنّهما متكاملانِ ومتّحدانِ بجوهرِ الأنا، إذْ كُلٌّ منهما شرطٌ لتحقّقِ الآخرِ: وهُما المصلحةُ المباشرةُ والواجبُ الدينيُّ. أمّا الحداثةُ فأضافَتْ إلى هذيْنِ البعدَيْنِ واحداً ثالثاً: وهو المجتمعُ الّذي تَنزِعُ مصلحتُه إلى الانفصالِ عن الجملةِ المعياريّةِ التقليديّةِ لتُشكِّلَ نظاماً من المعاييرِ الوظيفيّةِ تَجهَدُ الدولةُ لصياغتِها صياغةً سياسيّةً ـ حقوقيّةً، وتُحاوِلُ احتكارَ تمثيلِها. هكذا تَجِدُ الدولةُ نفسَها مُبطَّنةً بأنا أعلى سَبَقَها إلى التكوُّنِ وتُدْخِلُ هي فيه مبدأَ التناقضِ. ولذا يَبْدو وهميّاً إلى حدٍّ بعيدٍ كلُّ اختيارٍ أيْدُلوجيٍّ يَضَعُ نَصْبَ عينيهِ غايةَ الوصولِ إلى الإحكامِ النظريِّ. فسواءٌ أكانَ هذا الاختيارُ تحديثيّاً أو أُصوليّاً فهو يُواجِهُ مباشرةً ضرورةَ اللجوءِ إلى التسوياتِ على أنّها ضرورةٌ لا فَكاكَ مِنها. والتسويةُ ما لَمْ تَقُمْ على وعيٍ كافٍ لِما في الواقعِ من ملابساتٍ تَنقَلِبُ بأصحابِها حَتماً إلى الفسادِ. والأمرُ الّذي يُستَحسَنُ التشديدُ عليهِ، في أيِّ حالٍ، هو أنَّ الفردَ المُعرَّفَ بجملةِ أوصافِه المتناقضةِ لا يُفلِحُ في استخلاصِ صفةِ المواطنيّةِ لنفسِه من بينِ هذه الأوصافِ ليَدْفَعَها بهذا الاستخلاصِ إلى التحقّقِ. ويُعاني صاحبُ الحداثةِ عدمَ اكتمالِ مواطنيّتِه في حالٍ من التمزّقِ. أمّا الأُصوليُّ الّذي يَتعَرّفُ إلى نفسِه في نظامِ قيمٍ آخرَ فهو يُعاني صفةَ المواطنيّةِ نفسَها على أنّها قيدٌ، قدْ يَكونُ تَعَوَّدَ قَبولَه بعضَ التعوُّدِ، ولكنّه يَظَلُّ يَنزِعُ إلى رفضِه وإلى جَبْهِ مجتمعِ الدولةِ الّذي فَرَضَهُ عليه بإعلانِ انتمائِه إلى مجتمعٍ آخرَ، موجودٍ إلى حدٍّ ومرتجىً إلى حدٍّ، هو أُمّةُ المؤمنين.

ثانياً: مستوى الإنتاجِ الثقافيِّ، حيثُ يُعَبِّرُ التضامنُ بينَ تجلّياتِ الثقافةِ أيضاً عنْ قوّةِ الشدِّ النابعةِ من قوامِ الموروثِ الواحِدِ، وعن صعوبةِ

التوصّلِ إلى تفريدٍ فعليٍّ للأنواعِ. فإنَّ محاكاةَ الموقفِ اللاّشعوريِّ حيالَ التراثِ واضحٌ في أشكالِ التعبيرِ المنتميةِ إلى الحداثةِ. من ذلكَ ما نَشْهَدُه من تبنٍّ تلقائيٍّ لخصائصَ شكليّةٍ ولصورٍ بلاغيّةٍ ولأفكارٍ، مُسْتَوْرَدَةٍ كلُّها، هذه المرّةَ، من ثقافاتٍ أجنبيةٍ. فإنَّ أكثرَ المحاولاتِ إصراراً على التجديدِ لا تَخْلو من روائحِ الاتّباعِ. والأشدُّ خَطراً من هذا ما سَبَقَتِ الإشارةُ إليه من سرعةٍ في تحويلِ مظاهرِ التجديدِ (في الشعرِ مثلاً) إلى تقاليدَ، وفي إفْقادِها رونقَها بالتالي. وسواءٌ أكانَ الأمرُ أمرَ تابعينَ يُدْمِنونَ التّطفُّلَ على أعمالِ شاعرٍ كبيرٍ، أمْ كانَ أمرَ مُبْدِعينَ لا يَلْبَثُ الواحدُ منهم أنْ يَتَّخِذَ مِن نفسِه قدوةً يَحْتَذيها، فإنَّ النتيجةَ تَبقى نفسَها: أيْ هذا القِصَرَ في النفسِ الّذي يَطْبَعُ جهدَ التجديدِ. حتّى لَيَظْهَرُ أنَّ موالاةَ الحداثةِ لا تعودُ موقفاً أو وجهةً للشعورِ بل تُرَدُّ إلى مجموعةٍ من الخططِ الأسلوبيّةِ: منْ تقنيّاتِ الكتابةِ إلى وصفاتِ التأليفِ، إلخ... هكذا يَنْجَحُ موقفُ التقليدِ في التسلّلِ إلى داخلِ أكثرِ المواقفِ حدّةً في تَجَرُّئِها على المقدّساتِ. فالرغبةُ في التأسيسِ على الذاتِ ـ وهي منطلقُ الحداثةِ الغربيّةِ ـ تَبدو ملغومةً، في الثقافةِ العربيّةِ المعاصرةِ، بالميلِ إلى مجاراةِ مرجعٍ قدْ لا يَكونُ عقلاً كلّيّاً ولكنّه قدْ يكونُ نَفْساً جماعيّةً، وإنْ تَكُنْ أجنبيّةً أو تَكُنْ ـ بالعبارةِ البسيطةِ ـ وهميّةً. يَسَعُنا أنْ نَخْلُصَ إذاً إلى أنَّ ما يَتَقَبَّلُه التقليديّونَ ويَرْفُضُه خُصومُهم من ثقلٍ محسوسٍ للتراثِ، يَتَبَقّى منه، في ممارسةِ رافضيهِ، شيءٌ لَيْسَ مجرّدَ «مُخَلَّفاتٍ» بلْ هو أقربُ إلى أنْ يَكونَ مِعْياراً فارغاً يَتَحَكّمُ في موقفِهم من مَصادرِ إلهامِهم ومنْ إنجازاتِهم نفسِها. تُفَسِّرُ هيمنةُ هذا المِعْيارِ تضامنَ التّجلّياتِ الثقافيّةِ في كلٍّ من المُعَسْكَرَيْنِ على حِدَتِه، ولكنّها لا تَمْنَعُ التداخُلَ ـ إنْ لم تُعَزِّزْه ـ

في داخلِ كلِّ نوعٍ أو في ما بينَ الميلِ إلى التّقليدِ والميلِ إلى التّحديثِ، ولا هي تَمْنَعُ أيضاً الخصومةَ بينَ المُعَسْكَرَيْنِ في صددِ الأشكالِ والمضامينِ. بلْ إنَّ الشبهَ يُقْتَصَرُ على وجودِ موقفٍ أساسيٍّ مشتركٍ يَتَعَلَّقُ بطبيعةِ الإبداعِ وبِما يَنْبَغي أنْ تَكونَ عليهِ صِلاتُه بمصادِره. فالفردُ ـ وهو، أيّاً كانَ رأيُه في حالةِ فرديّتِه، متخلّفُ الفرديّةِ ـ لا يَبْدو قادراً على أنْ يَتَحَمَّلَ وحدَه حتّى النهايةِ، مسؤوليّةَ إنجازاتِه.

الالتباس والتخلق بالتقوى

في حُسْبانِنا أنَّ الوعيَ المتبادلَ لطبيعةِ القواعدِ الواقعيّةِ الّتي يَنْهَضُ عليها كلٌّ من عقيدتَي الأصوليةِ والحداثةِ يَسعُه أنْ يَمْتَصَّ شيئاً من عُنْفِ الصِّدامِ بينَ إحداهما والأخرى. ويَشاءُ سوءُ الطالعِ أنْ لا يكونَ هذا العُنْفُ محصوراً في مجالِ الفكرِ. بلْ هو ما يَزالُ يُعَبِّرُ عن نفسِه بالاضطهادِ المنظَّمِ وبالانتفاضاتِ الجماهيريّةِ وبحملاتِ قمعٍ سُفِكَتْ خلالَها الدماءُ. وهو يَتَمَدَّدُ حاليّاً في صورةِ التباغضِ المتعصّبِ. والحالُ أنَّ الموقفَيْنِ يَنْطَويانِ على مفارقةٍ مشتركةٍ: فكلاهُما يَنْزِعُ إلى الشمولِ ولكنَّ أيّاً منهما لا يَسَعُه أنْ يُمارِسَ بكلّيّتِه. وتفصيلُ ذلك أنَّ الحداثةَ، على ما أسْلَفْنا، لا تُرَدُّ إلى صباغٍ يَسْهُلُ حكُّه ليَظْهَرَ تحتَه الواقعُ الجوهريُّ بألَقِه الباهرِ. وإنّما هي أثبتُ غرساً في البيئةِ الماديّةِ وفي التصرّفاتِ منها في الأفكارِ. حتّى إنَّ أوسعَ الأُصوليّينَ نفوذاً لا يَحْلُمونَ جادّينَ بآستئصالِ حضورِ الحداثةِ المحسوسِ هذا. بل همُّهم أنْ يَحُدّوا من مجالِها وأنْ يُزيلوا، على الأخصِّ، ذُيولَه الأيْدلوجيّةَ والخُلُقيّةَ. على أنَّ نموَّ التِّقْنيّاتِ الحديثةِ وما يَتْبَعُها من أنماطِ التنظيمِ والسلوكِ لَيْسَ ـ على ما أشارَ كثيرونَ ـ سياقاً بلا صفةٍ أيدلوجيّةٍ. في

الجهةِ الأُخرى، وَجدْنا أنَّ المواقفَ المميِّزَةَ للسلفيّةِ تَنْشُرُ عَدْواها في أشدِّ المؤسّساتِ والتصرّفاتِ آعتصاماً بطليعيّةِ الآنتماءِ، وتُثْبِتُ، بالتالي، كلَّ يومٍ، صلابةَ جُذورِها. ولَيْسَ ما يُؤْمَلُ منهُ بدايةٌ لزوالِ التشنّجِ بينَ المعسكريْنِ إلّا وعيُ هذا اللّبسِ القاهرِ الّذي يُمازِجُ كلّاً من الموقفَيْنِ.

أمّا عنِ الآنَ فواضحٌ تمامَ الوضوحِ أنَّ الّذين يَحتلّونَ صدراةَ المَسْرحِ هم دُعاةُ العملِ الجذريِّ في كلٍّ من المعسكريْنِ. وإذا كانَ أيٌّ منهُم لا يُبالي كثيراً، في المُمارسةِ، بدعوةِ الطهارةِ الملازمةِ لأيدلوجيّتِه، فإنَّ عنفَ الصراعِ يَحولُ، رغمَ ذلك، دونَ الآعترافِ بأنَّ كلّاً مِنَ المُعَسْكَرَيْنِ مخترَقٌ من جانبِ الآخرِ وملوَّثٌ به. فهلْ يَأْتي وقتٌ (ومتى؟) يَحِلُّ فيه محلَّ هذا الإنكارِ المتبادَلِ إدراكٌ رائدُه الواقعيّةُ للذاتِ وللآخرِ؟ الجوابُ ليسَ عندَ أحدٍ. ولكنْ علينا أنْ نَعْلَمَ أنَّ الآعتدالَ قدِ آحْتَفَظَ، خلفَ ضجيجِ التطرُّفِ على أنواعِه، بتأييدٍ بالغِ الآتّساعِ في صفوفِ الجماهيرِ المهتمّةِ، رغمَ كلِّ شيءٍ، بسَلامِها كفافَ يومِها، ولو وُجِدَ مَنْ يُفَسِّرُ آعتدالَها بالعجزِ. علينا أنْ نَعْلَمَ أيضاً أنَّ تَعَصُّبَ المثقّفينَ لا يَعْدو أنْ يَكونَ في كثيرٍ من الأحيانِ آنتهازيةً يَقْبَعُ وراءَها آنتماءٌ من طرفِ اللّسانِ. توجَدُ حداثةٌ تَقْبَلُ التعدّدَ وتَحْتَرِمُ ما في التقاليدِ من قيمٍ. ويوجَدُ أيضاً خُلُقٌ إسلاميٌّ مركزُه مفهومُ التقوى. وترجمةُ التقوى أنْ نَخافَ من مُخالفةِ الشرعِ الإلهيِّ، وأنْ نَجْتنِبَ، على الأخصِّ، إيذاءَ الغيرِ. هذا الإسلامُ هو إسلامُ الآحترامِ والآحتياطِ. وهو بَعيدٌ عنْ تلكَ الإباحةِ المشتركةِ بينَ أصنافِ التطرُّفِ كافّةً، وهيَ المحرّضةُ، بآسمِ المَثَلِ الأعلى، على كلِّ تجاوزٍ. فالتقوى أُسلوبٌ في الحياةِ مشبعٌ لطفاً ومقدِّرٌ هشاشةَ المخلوقاتِ ومسؤوليّةَ الإنسانِ عن حفظِ نظامِ العالمِ. وهيَ

تَحمِلُ الإنسانَ على تدبُّرِ أفعالِه. بلْ إنَّها رُبَّما آنْقَلَبَتْ إلى ذعرٍ دائمٍ من الخطيئةِ. لذا تَقِفُ هي والجموحُ - وإنْ يَكُنْ نِضالياً - على طرفَيْ نقيضٍ. على أنَّها، وهي تُناسِبُ المتواضعينَ والعبّادَ، قلّما أفْلَحَتْ في الآستواءِ معياراً للإسلامِ السياسيِّ. يَسْتوي في هذا إسلامُ الأمسِ وإسلامُ اليومِ. فهلْ تُفْلِحُ التقوى (وقدْ أعزَّها القرآنُ بنحوٍ من مائةٍ وأربعينَ آيةً) في بسطِ ظِلِّها على إسلامِ الغدِ؟

فهرس الأعلام

أ

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

في هذا الكتاب

للمؤلف

• **ديوان الأخلاط والأمزجة**، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٨٤.
• **بيروت اللقاء**، سيناريو، دار الباحث، بيروت ١٩٨٤.
• **مداخل ومخارج**، مشاركات نقدية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٨٥.
• **الصراع على تاريخ لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٨٩.
• **بنت جبيل - ميتشيغان**، رحلة، الدار العربية للدراسات والتوثيق والنشر، بيروت ١٩٨٩.
• **ما علمتم وذقتم - مسالك في الحرب اللبنانية**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ١٩٩٠.

• *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Publications de l'Université Libanaise. Beyrouth 1984.

(وهو النصّ الفرنسيّ لكتاب **الصراع على تاريخ لبنان**، أعلاه).

• *Le Liban - itinéraires dans une guerre incivile*, Karthala/CERMOC, Paris 1993.

(وهو النصّ الفرنسيّ لكتاب **ما علمتم وذقتم**، أعلاه).